3 1761 09701876 6

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/diephilosophiesh00giyc

DIE PHILOSOPHIE
SHAFTESBURY'S.

DARGESTELLT

VON

Dr. GEORG VON GIŻYCKI.

LEIPZIG UND HEIDELBERG.
C. F. WINTER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1876.

„Diese Philosophie hat mein Herz geadelt
und die Perspective meines Lebens verschönert."

Schiller's Julius an Raphael
über die „Theosophie des Julius."

Philos
5525
.Y2iz
649196
15.1.57

Gedruckt bei E. Polz in Leipzig.

VORREDE.

„Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden:
Das alte Wahre, fass' es an."

GOETHE.

Die Philosophie unsrer Zeit hat eine, in immer weiteren Kreisen zur Anerkenung gelangende Aufgabe. Diese besteht darin: „dass die neue Philosophie mit den Erfahrungswissenschaften in ein engeres Verhältniss treten müsse, als die bisherige, dass sie ihre Ergebnisse und ihr Verfahren für sich verwenden, ihren bisherigen, allzu ausschliesslichen Idealismus durch einen gesunden Realismus ergänzen müsse."[1]) Diese Aufgabe auch auf den Gebieten der Moral und Religion zu erfüllen, ist nicht ohne erhebliche Schwierigkeiten: es scheinen gerade diese bedeutungsvollsten Seiten des menschlichen Lebens dem geforderten naturwissenschaftlichen Geiste der Forschung zu widersprechen. Und in der That, wenn man nach einigen Versuchen, die, von naturwissenschaftlicher Seite, in dieser Richtung gemacht worden sind, urtheilen müsste; so würde man dieser Auffassung nicht anders als beistimmen dürfen. Dieselbe scheint noch unterstützt zu werden durch die fernere Erwägung, dass in der ganzen Geschichte der Philosophie seit Kant von den Denkern, die den „Realismus"[2]) in Moral und Religion

[1]) EDUARD ZELLER, am Schlusse seiner Geschichte der deutschen Philosophie. München, 1873.

[2]) — dieses Wort im Sinne der Scholastiker genommen —

zu vertheidigen und den „Nominalismus“ zu bekämpfen wenigstens beabsichtigt haben, sich gerade die hervorragendsten mehr oder minder von diesem Geiste der Untersuchung entfernt haben. Aber dieser Umstand ist auch gerade ein Grund, weshalb das Bedürfniss einer veränderten Richtung des philosophischen Entwicklungsganges sich immer allgemeiner geltend macht; und jene andre Erscheinung, dass einige Versuche in dieser Richtung nicht gelungen sind, beweist nicht, dass nicht andere gelingen können. Es ist ja eine Bemerkung, die sich oft genug aufdrängt, dass nicht eben alle unsrer Naturforscher von Ruf neben ihrem Scharfsinn auch Tiefsinn besitzen: aber gerade bei der vorliegenden Aufgabe sind tiefgehende Untersuchungen die unerlässliche Forderung. Nur zu leicht wird ferner der „naturwissenschaftliche“ Geist mit dem Geiste einzelner naturwissenschaftlicher Parteien verwechselt, um so mehr, wenn vorzugsweise gerade diese mit philosophisch gehaltenen Schriften hervorgetreten sind.

Die gestellte Aufgabe ist also in unsrer Zeit noch nicht erfüllt; es fragt sich nun aber, ob dieselbe der Philosophie so ganz neu sei, und ob diese zu ihrer Lösung einer ganz neuen, schöpferischen Kraftanstrengung bedürfe: oder ob nicht vielmehr die Philosophie im Verlaufe ihrer früheren Entwicklung schon an dieselbe herangetreten sei und sie, wenigstens zum Theil, gelöst habe: so dass an jene früheren Forschungen wieder anzuknüpfen sei — und diese Frage glaube ich bejahen zu müssen. Shaftesbury ist es, der das hohe Verdienst haben dürfte, die Elemente einer Religionsphilosophie und zumal einer Ethik geliefert zu haben, die in den Rahmen einer ächt naturwissenschaftlichen Weltanschauung passen. — Wie sehr hat Schopenhauer Recht, wenn er sagt (WW. VI, 538): „Kein grösserer Irrthum, als zu glauben, dass das zuletzt gesprochene Wort stets das richtigere, jedes später Geschriebene eine Verbesserung des früher Geschriebenen und jede Veränderung ein Fortschritt sei.“

Die vorliegende Monographie nun hat die Bestimmung, unsre Zeit wieder an die, fast nur von dem „litterarischen Paläontologen“ noch gekannte Philosophie des brittischen Denkers zu erinnern und nach Kräften dazu beizutragen, dass derselben eine gerechte Würdigung zu Theil werde. Allerdings haben viele der erlesen-

sten Geister, vor Allen unser Herder, der allgemein-litterarischen und culturhistorischen Bedeutung Shaftesbury's volle Anerkennung widerfahren lassen und es gerühmt, dass dieser „*Virtuoso* der Humanität" (wie ihn Herder nennt) „auf die besten Köpfe des achtzehnten Jahrhunderts, auf Männer, die sich für's Wahre, Schöne und Gute mit entschiedener Redlichkeit bemühten, auszeichnend gewirkt hat."[3]) Auf die Besten! Aber schon Herder hat es auch beklagt, dass die wahrhaft classischen Werke unsers Philosophen nur von so Wenigen gelesen werden;[4]) und der deutsche Uebersetzer der beiden ersten Abhandlungen von Shaftesbury's *Characteristicks*[5]) bemerkt, dass er wohl von der beabsichtigten Herausgabe der sämmtlichen Werke des Denkers werde Abstand nehmen müssen, da von den Verdeutschungen dreier anderer Theile derselben (der „Unterredung mit sich selbst", Magdeburg 1738, den „Sittenlehrern", Berlin 1745, und der „Untersuchung über die Tugend", Berlin 1747) „in den Buchläden noch Exemplarien in Menge vorhanden" seien, obwohl „ein berühmter Gelehrter" (der Theologe Spalding) die beiden letzteren Hauptwerke Shaftesbury's übersetzt habe. Erst 1776—1779 erschien eine vollständige deutsche Ausgabe der *Characteristics*,[6]) und ist diese Uebersetzung auch heute noch ziemlich lesbar: leider aber hält es sehr schwer, noch ein Exemplar davon aufzutreiben; eher möchten noch jene Einzelübersetzungen antiquarisch zu erwerben sein. Die englische Original-Ausgabe muss man wohl meist direct aus England beziehen, wo 1869 eine neue Ausgabe der *Characteristics* erschienen ist. — So viel über die litterarische Würdigung, die allgemeine Verbreitung und, in Folge davon, Kenntniss und Wirksamkeit der Shaftesbury'schen Schriften. Was nun aber ihre speciell-wissenschaftliche, philosophische Bedeutung anbetrifft, so dürften sie die ihnen gebührende Würdigung noch nicht gefunden haben.

---

[3]) Herder, im 23. seiner Briefe zu Beförderung der Humanität. 1794.

[4]) Adrastea. 1801. I, 14.

[5]) — welche unter dem (wegen seiner Allgemeinheit leicht irre führenden) Titel: „Anton Ashley Cooper Grafen von Shaftesbury Charakteristicks, aus dem Englischen übersetzt", 1768 in Leipzig erschienen. —

[6]) von Hölty und Benzler, unter dem Titel: „Des Grafen von Shaftesbury philosophische Werke, aus dem Englischen übersetzt."

Viele Momente haben zusammengewirkt, Shaftesbury die Rangstellung unter den Philosophen vorzuenthalten, auf die er Anspruch hat; und sind diese theils eine Folge von Inhalt und Form seines Philosophirens selbst, theils eine Folge äusserer Umstände: Unser Philosoph hat kein allseitig ausgeführtes System aufgestellt, sondern seine Untersuchungen im wesentlichen auf das Gebiet der Moral- und der Religionsphilosophie beschränkt. Hierzu kommt der nicht zu läugnende Mangel an wissenschaftlicher Methode in seiner Darstellungsweise; und die geschmackvolle, elegante Form derselben, sein Bestreben nach möglichster Gemeinverständlichkeit wird ihm bei der nicht geringen Anzahl Derer geschadet haben, welche aus der Leichtigkeit des Verständnisses auf Flachheit des Philosophirens schliessen zu müssen meinen. Endlich hat Shaftesbury schon selbst die maassvolle, allen Parteiextremen abgeneigte Haltung seiner Meditationen als einen vorauszusehenden Grund eines weniger entschiedenen Erfolgs gekennzeichnet; er hätte, glauben wir, noch hinzusetzen können, dass seine Philosophie überhaupt auf englischem Boden fast wie eine exotische Pflanze, weil viel zu idealistisch', sei (im Platonischen Sinne des Worts), und dass sich hieraus eine abermalige Verminderung seines verdienten Ruhmes ergeben müsse. — Das Angeführte hat seinen Grund in der Eigenthümlichkeit seiner Philosophie selbst; aber nicht weniger haben äussere Umstände die Anerkennung seines philosophischen Genius geschmälert. Dass die englische Orthodoxie, was in ihren Mitteln stand, gethan hat, um die missliebige Lehre möglichst zu unterdrücken, ist bekannt genug. Ihrem Vorgange folgend, bezeichnete man bald allgemein unsern Denker als einen Hauptvertreter des „englischen Deismus;" und so geschah es oft, dass man die Bedeutung des Philosophen damit völlig erschöpft zu haben meinte.[7]) Endlich ist Shaftesbury

[7]) Erst nachdem die vorliegende Abhandlung völlig beendet und schon unter der Presse war, lernte ich Gideon Spicker's Darstellung der „Philosophie des Grafen von Shaftesbury" (Freiburg i. B. 1872) kennen. Ich habe daher in meiner Schrift auf dieselbe keine Rücksicht nehmen können, und finde ich mich auch jetzt, nach genommener Einsicht, zu keinem Nachtrag veranlasst. Im Wesentlichen scheint für G. Spicker nur der Deist und demnächst der Kunstkritiker Shaftesbury von Interesse gewesen zu sein; der Philosoph Shaftesbury tritt dabei sehr in den Hintergrund.

unter der grossen Anzahl englischer Moralphilosophen, theilweise seiner Schüler, wie vergraben; und diese letzteren, so scharfsinnig sie zum Theil auch waren, vermochten der Regel nach den Geist ihres Meisters, dessen Lehre sie weiter entwickeln und ergänzen wollten, nicht rein aufzufassen — schon darum nicht, weil derselbe, wie schon bemerkt, dem allgemeinen Nationalgeiste der Britten nicht recht congenial sein möchte. Weit mehr war die Deutsche Natur, wie wir glauben, zu seiner Würdigung befähigt; aber unser Volk hatte gleichzeitig seinen, unserm Philosophen in so vielen Puncten ähnlichen Leibniz; kein Wunder daher, dass Shaftesbury's Grösse auch bei uns nicht völlig nach Verdienst anerkannt worden ist. —

Um als Schluss dieser einführenden Betrachtung die gegenwärtige Lage der Shaftesbury'schen Sache in Deutschland zu charakterisiren, erlaube ich mir eine Anführung der Urtheile einiger deutscher Philosophen und Historiker aus den letzten funfzig Jahren, in chronologischer Folge.

Hegel (wenn man anders nach der Ausgabe seiner Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, wie seine gesammelten Werke sie enthalten, urtheilen darf) redet durch Schweigen: er hat kein Wort für Shaftesbury.

Ein Zeitgenosse von ihm, der verdienstvolle Theologe Stäudlin, zeichnet sich vor einer, leider nicht geringen Anzahl anderer Theologen dadurch aus, dass er „diesem liebenswürdigen Weisen", wie er ihn nennt, in vielfacher Hinsicht seine warme Anerkennung zu Theil werden lässt. „Schwerlich hat irgend ein Schriftsteller", sagt Stäudlin, „vor und zu Shaftesbury's Zeit so wahr und trefflich (wie dieser) über das Verhältniss zwischen Tugend und Religion geurtheilt;" und auch in Betreff der „schönen, anziehenden Darstellung" ist er des Lobes voll: unser Philosoph habe „im Geist und Geschmack der besten Classiker über moralische Gegenstände geschrieben."[8])

Zu diesem Urtheile eines geistreichen Theologen und (ich kann es hinzusetzen) zu dem Urtheile fast aller deutschen Nicht-Theologen, die sich über Shaftesbury öffentlich ausgesprochen haben, steht

[8]) Carl Friedrich Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie. Hannover, 1822. S. 825 ff.

Schlosser's Ansicht in eigenthümlichem Contraste. Ich muss es gestehen: ich zweifle, ob ein wirklicher Kenner unsers Philosophen Schlosser's mehr als entstellende Charakteristik desselben ohne Erstaunen (ich drücke mich schonend aus) lesen kann. Die Philosophie des „liebenswürdigen Enthusiasten", wie so Viele unsern Shaftesbury genannt haben, ist für Schlosser (in seinem Archiv für Geschichte und Litteratur, 1831) „ein kaltes System der Selbstsucht". „Wenn Collins offen und Toland frech mit seinen Lehren hervortrat", erklärt dieser Historiker, „so versteckte sich dagegen Shaftesbury ... hinter einen Anschein von Schicklichkeit und Anstand, während er im Grunde allen Glauben und alle Strenge sittlicher Grundsätze zu untergraben suchte". „Dass er nur den kalten Verstand überall entscheiden lässt, wird man ... leicht sehen; er geht aber als egoistischer Engländer in der Kälte des Berechnens der Beweggründe der Handlungen und der Vortheile oder Nachtheile der Tugend oder des Lasters noch viel weiter, als die lebhaften und heftigen Franzosen. Er verspottet jede Art von Begeisterung". (!) Noch mehr: selbst die ärgsten persönlichen Feinde Shaftesbury's überbietend, sucht Schlosser, gestützt auf die hinfälligsten Gründe, den Charakter dieses, bei Mit- und Nachwelt als einer der reinsten und edelsten Menschen bewunderten Philosophen zu verdächtigen.[9]) — Auch in seiner Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts lässt uns Schlosser hinsichtlich Shaftesbury's nicht aus dem Erstaunen kommen. Dieser Philosoph wählte, bemerkt unser Autor, „statt Locke's systematischer Tugend- (!) und Verstandeslehre Bayle's Zweifelslehre.... Er war unstreitig weniger um Wahrheit, als um den Beifall der Welt besorgt.... Er war es, der, lange vor Voltaire, den höheren Ständen den Weg zeigte, die Moral der niederen zu umgehen". u. s. w.[10]) — Das psychologische Problem zu lösen, wie

[9]) Fr. Christoph Schlosser und Gottlob August Bercht, Archiv für Geschichte und Litteratur. II. Bd. Frankfurt a. M. 1831. 1. Aufsatz, von Schlosser: Ueber die Entstehung der den Franzosen des achtzehnten Jahrhunderts vorgeworfenen Widersetzung gegen die in Beziehung auf Staatswesen und Kirche in Europa geltenden Grundsätze. S. 24 ff.

[10]) F. C. Schlosser, Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts. I. Bd. 3. Aufl. Heidelberg, 1843. S. 418–427.

Schlosser solche Urtheile fällen konnte, fühle ich mich ausser Stande. *Multi, cum aliis maledicunt, sibi ipsi convicia faciunt*, sagt Seneca.

In erfreulichem Gegensatze zu Jenem, äussert sich Eduard Erdmann sehr anerkennend über diesen „edlen, im höchsten Grade gebildeten Mann, vom feinsten Gefühl und dem gebildetsten Geschmack", und bemerkt mit vollstem Recht, dass derselbe „nicht nur hinsichtlich der Form, sondern auch des Inhalts seiner Lehre, als in der schönen classischen Zeit wurzelnd erscheint." „Schönheit athmet, in Platonischen Sinne, dies ganze Moralsystem" — so fasst dieser Denker am Schlusse seiner Darstellung des Shaftesbury'schen Gedankenkreises sein Urtheil über denselben kurz zusammen.[11])

Heinrich Ritter's Entwicklung und Beurtheilung der Philosophie Shaftesbury's kann ich mich zwar durchaus nicht anschliessen, erkenne es aber dankbar an, dass er unsern Philosophen gegen den unbilligen Vorwurf Schleiermacher's (dessen Schüler bekanntlich Ritter ist) siegreich vertheidigt hat.[12])

Ich schliesse mit dem Wahrspruch eines geistvollen Mannes, dem ich aus vollster Ueberzeugung beipflichte. „Shaftesbury ist", nach Hermann Hettner,[13]) „eine der bedeutendsten Erscheinungen des achtzehnten Jahrhunderts. Alle grössten Geister dieses Zeitabschnittes, nicht blos die Engländer, sondern auch Leibniz, Voltaire, Diderot, Lessing, Mendelssohn, Wieland und Herder haben aus ihm die kräftigste Nahrung gezogen. Seine Reize sind ewig neu. Unsere Gegenwart thut sehr unrecht, ihn jetzt so völlig ausser Acht zu lassen. — — Wer hätte je mit empfänglichem Auge eine seiner Schriften gelesen, und wäre nicht im innersten entzückt und ergriffen von dem warmen Schönheitsgefühl, von dem sie alle beseelt und durchglüht sind? — — Er warf wieder Poesie und Schönheit in das matte und engherzige Leben. Ein wiedergeborenes

---

[11]) Johann Eduard Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. II, 1. Leipzig, 1840. S. 124—138.

[12]) Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin, 1803. S. 54 f. Ritter, Geschichte der Philosophie. XI. Thl. Hamburg, 1852. S. 584. Vgl. 535—588.

[13]) Hermann Hettner, Litteraturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. I. Thl. Geschichte der englischen Litteratur. 3. Aufl. Braunschweig, 1872. S. 188—206.

Griechenthum, ein göttlicher Cultus der Schönheit stand vor seiner begeisterten Seele. — — Und so sagt I. H. Fichte in seiner Geschichte der Ethik mit Recht von Shaftesbury, dass dieser vortreffliche Schriftsteller Alles berührt habe, was Gutes und Tiefes in der Moral gedacht worden sei. — Wir haben alle Ursache, wieder zu seinen Schriften zurückzukehren."

Berlin, im August 1876.

Georg v. Giżycki.

INHALTSVERZEICHNISS.

Seite

Einleitung.

Biographisches über Shaftesbury; Gesammturtheil über seine Persönlichkeit . . 1
Seine Werke — 5; Rangverhältniss zwischen den beiden bedeutendsten — 7. Kennzeichnung der Shaftesbury'schen Schreibart — 10: die Sprache als Kunst; Urbanität; Witz und Ironie; Enthusiasmus. Gründe des unphilosophischen Typus der gesellschaftlichen Unterhaltungen — 13: Pedanterei und Scholasticismus, Unfreiheit des Denkens, Weiber-Cultus. Verbergung der Methode, um der Philosophie wieder allgemeinen Eingang zu verschaffen — 15. Geschmacksverbesserung — 18. Ueber historische Kritik — 19. Vertheidigung von Scherz und Spott bei für ernsthaft gehaltenen Gegenständen — 20. Ueber Kunst und Poesie — 32. Shaftesbury's Auffassung des Begriffs der Philosophie — 34; und die unsrige — 40. Unsre Methode bei der Darstellung seiner Philosophie — 44.

Moralphilosophie.

Gründe wider das Kantische Moralsystem 46
Kant's Begriff der Ethik. „Praktische Philosophie". — Naturwidriger Geist seiner Ethik — 48: Reich der Natur und Reich der Freiheit; ein *miraculum rigorosum* das Fundament seines Systems; zwei Welten; unsre Welt ohne wahre Würde; moralische Handlungen dennoch in derselben. Urgrund der Bedeutung des Handelns — 51. Tugend und Glückseligkeit — 52: ihre diesseitige Verbindung bei fast allen Philosophen, ihre jenseitige bei den Theologen und bei Kant; ihre Verbindung aber bleibt. Keine Autonomie der Moral — 53. Seine Ansicht über die Affecte — 54; ob dieselbe mit einer denkenden Religiösen Weltbetrachtung verträglich sei; Schopenhauer „Kant zu Ende denkend." Kant's Ansicht über das Wesen der Handlungen von moralischem Werth — 55; Schiller und Schopenhauer darüber. Kant's Theorie der Willensentschlüsse, Wollen ohne Motiv. — 57. Wille „praktische Vernunft" — 58. Kategorischer Imperativ — 59. Ueber unsre Darstellungsweise der Shaftesbury'schen Ethik — 60.

I. Theorie der Affecte.

Urphänomen des befriedigten und unbefriedigten Bewusstseins 63
Die Geistesorganisation aller animalen Wesen steht in Beziehung zum Eigeninteresse und Gattungsinteresse: Oekonomie der Affecte; der Mensch keine Ausnahme — 64. Bekämpfung der die sympathischen Affecte läugnenden Ansicht — 68. Eintheilung der Affecte in gesunde und ungesunde, der gesunden in sympathische und selbstische Affecte; Rousseau und Schopenhauer — 72. Rechtfertigung der Affecte; Spinoza — 74. Temperaments-Affecte und *reflex affections* — 75. Naturwüchsigkeit aller Affecte — 76. Die Affecte die Ursache alles Handelns — 79. Das Was und das Wie beim Willensentschluss — 80; Aufopferung; Lust- und Unlustgefühle stets die Triebfedern. Determinismus — 83. Anhang: die Naturgrundlage des Staats — 83.

Seite

II. Theorie der Tugend.

Gegensatz zu der mittelalterlichen, Verwandtschaft mit der alt-classischen Anschauungsweise, doch unter bemerkbarem Einflusse des ächten Christenthums. 88
Der Untersuchung der Tugend des Menschen musste die Untersuchung des handelnden Menschen überhaupt vorangehen — 90. Der Mensch als Kind der Natur — 90. Realität der Naturzwecke; der oberste Naturzweck befriedigtes Bewusstsein, d. h. Glückseligkeit; auch bei den Menschen — Schiller; daher das allgemein-menschliche Wohl oberstes Moralprincip — 90. Tugend ist die unmittelbar auf das Wohl der Gattung gerichtete Verfassung der Affecte — 91. Nähere Bestimmung ihres Wesens: die drei Classen der Temperaments-Affecte in ihrem Verhältniss zur Tugend: unnatürliche — 92, selbstische — 93, gesellige Affecte — 95; Reflexions-Affecte — 97. Der Tugendhafte — 101. Individualitäts-Rechte — 105. Freundschaft und Vaterlandsliebe — 105. Die Tugend ist die höchste Gesundheit, Harmonie, Schönheit — 107, und Glückseligkeit — 108. Das Gut — 120. Realismus und Nominalismus in der Moral — 122. Schleiermacher über Shaftesbury's Tugendlehre — 126, und Mandeville — 134. Kant und Shaftesbury — 140.

III. Theorie der moralischen Aenderung.

Verschiedene Ansichten über die Charakter-Bildung und -Aenderung 144
Shaftesbury hier in Uebereinstimmung mit der Lehre von der „Vererbung und Anpassung.“ Bedeutung des Gebrauchs der Organe; Gewöhnung — 146. Einfluss der Religions-Vorstellungen auf die Moralität; „Erziehung des Menschengeschlechts;“ Tugend durch Religion vollendet — 147. Moralische Selbstcultur: das Leben eine Kunst — 152. Geschmacksbildung — 154.

Religionsphilosophie.

Shaftesbury's Stellung zum Christenthum 158
Humanität und Toleranz in Glaubenssachen — 161. Freiheit der Kritik — 166. Wunderbegriff — 171. „Deisten“ und „Freidenker“ — 174. Wahrhaftigkeit und Streben nach Wahrheit kann den Gott der Wahrheit nicht erzürnen — 178. Religion — 180. Philosophie allein kann den Glauben an einen Gott begründen, durch Erforschung der Welt — 183. Subjectivität des Forschers — 184. Einheit der Welt; vereinigendes Princip; Gott und Ich — 186. Jede Natur wirkt zu ihrem eigenen Wohle — 188. Kein absolutes Uebel in der Welt; Beziehung von Allem zu Allem; Beschränktheit des Erkennens; Ordnung und Unterordnung — 189. Prometheus — 192. Moralische Weltordnung — 195. Ergebung in den Weltlauf — 197. Spinoza, Leibniz, Shaftesbury — 198. Theismus oder Pantheismus — 199.

EINLEITUNG.

He was a MAN, *take him for all in all.*
SHAKESPEARE.

ANTHONY ASHLEY COOPER, der dritte Graf von SHAFTESBURY, Enkel jenes Grosskanzlers, der in der englischen Geschichte eine so berufene Rolle spielt, wurde am 26. Februar 1671 in London geboren. Da sein Vater ein völlig geistloser Mann war,[1]) so sah sich sein Grossvater genöthigt, selbst die Erziehung des Knaben zu übernehmen; und sein Freund, der unsterbliche LOCKE, stand ihm dabei treulich zur Seite. Dem Letzteren hatte unser Philosoph es zu verdanken, dass er in seiner Kindheit die lateinische und die griechische Sprache als lebende Sprachen lernte, indem er eine Erzieherin erhielt (die Tochter eines Lehrers, Namens Birch), welche geläufig Lateinisch und Griechisch sprach. „Er lernte mithin, in diesen Sprachen mit dem Schriftsteller, den er las, lebendig mitzudenken: ein Vortheil von grossem Werth. Ohne Zweifel gab diese Erziehung seiner Seele den Geschmack der Alten, der alle seine Schriften auszeichnet. Xenophon und Plato, Epiktet und Marc-Antonin, Horaz und Lucian waren seine wirklichen, nicht buchstäblichen Jugend- und Lebensfreunde: ihm lebende Männer, nach denen er Philosophie und Moral, Geschmack und Vortrag, überhaupt seine Art, die Dinge anzusehen und zu behandeln, formte." (HERDER.) Nachdem er 1683—1686 die Schule zu Winchester besucht hatte, begab er sich einige Jahre auf Reisen; und da er so die cultivirtesten Länder Europa's früh kennen lernte, am längsten aber in Italien verweilte, „wo, was die

[1]) MARTYN sagt, er scheine ein Narr, *a fool*, gewesen zu sein, und sein Zeitgenosse Dryden spreche von ihm mit der grössten Verachtung.

Vorwelt Grosses und Schönes in Kunstwerken hinterlassen, ihm einen mit ihren Schriften, mit ihrer Denkart harmonischen Eindruck geben musste: so war und blieb er ein Schüler der Alten, seines Horaz und Cebes, seines Antonin und Platon, mit einem unausschlöschlichen Widerwillen gegen die Barbarei späterer Zeiten." (Herder.) „Vielleicht verwandelte kein Neuerer jemals die Alten mehr in Saft und Blut, als Shaftesbury," sagt einer seiner vertrautesten Freunde:[2]) „Ihre Lehre verstand er so wohl wie sie selbst, und ihre Tugenden übte er besser aus. Aber nichts bewunderte er in ihnen so sehr (obgleich er sie auch in vielen anderen Stücken als bewundernswürdig anerkannte), als jene Liebe zum Vaterlande, jene Leidenschaft für wahre Freiheit, welche sie beständig einhauchen, und von der sie so zahlreiche Beweise liefern. Freiheit und Gesetz, mit einem Worte, betete er an, so wie er Zügellosigkeit und Tyrannei verabscheute. — Bei dieser glücklichen Denkart, als der Folge eines hervorragenden Geistes, und durch Sittenreinheit ausgezeichnet, wurde Lord Ashley (denn dies war sein Name bei seines Vaters Lebzeiten) frühzeitig unter König Wilhelm's Regierung ein Mitglied des Unterhauses," wo er der Partei der Whigs angehörte. Obgleich in seiner Kindheit von sehr zarter Gesundheit, war er doch durch einen Aufenthalt im Hochlande sehr gekräftigt worden, und er galt nun für „einen der gesundesten und muntersten der jungen Edelleute von England." Plötzlich wurde er so heftig vom Asthma befallen, dass er nur mit grosser Anstrengung die Beschwerden der parlamentarischen Thätigkeit aushalten konnte; endlich wurde ihm auch der Rauch von London unerträglich, da derselbe ihm fast das Athmen benahm. Dies machte ihm bald eine parlamentarische oder ministerielle Wirksamkeit unmöglich. „Aber man muss gestehen," bemerkt jener Freund Shaftesbury's, „dass er nicht sehr darüber betrübt war, für einige Zeit eine Entschuldigung seines Nichterscheinens im Parlament zu finden:" denn die allgemeinen staatlichen Verhältnisse und nicht weniger die Charakterlosigkeit vieler seiner politischen Freunde schmerzten ihn sehr. Um sich wegen der entschiedenen Verurthei-

[2]) *Letters from the Right Honourable the late Earl of Shaftesbury to Robert Molesworth. London, 1721. introd. p. VII.*

lung, die Shaftesbury über sie aussprach, zu rächen, gaben letztere vor, „er habe den Spleen und sei melancholisch, launisch und von Grillen geplagt," während er doch, wie jener Freund von ihm sagt, „in Wahrheit gerade das Gegentheil war: von Natur heiter und fröhlich, immer beständig in seinen Grundsätzen, und von Allen in der Welt am wenigsten eigensinnig und phantastisch. Von seiner eingebornen Anlage zu Sokratischer Ironie und zu unschuldigem Scherz geben ja seine Schriften viele Beispiele, oder vielmehr läuft eine Ader davon durch sie alle." Um sich zu erholen, reiste Shaftesbury wieder in's Ausland und hielt sich besonders in Holland, in freundschaftlichem Verkehr mit Bayle und Leclerc, längere Zeit auf. Als sein Vater, bald nach seiner Rückkehr nach England, gestorben war, erhielt er dessen Stelle im Oberhause; jedoch erlaubte ihm sein Gesundheitszustand nur eine beschränkte politische Thätigkeit, und musste er desshalb auch den Ministerposten, den ihm König Wilhelm III. anvertrauen wollte, ausschlagen. Nach einer nochmaligen Reise in's Ausland, 1703, lebte er auf seinen Landgütern, im Verkehre mit auserlesenen Freunden, nur der Wissenschaft. Die letzteren aber, zumal Molesworth, lagen ihm so lange an, eine Familie zu begründen, (wozu er ursprünglich keine Neigung hatte) bis er sich endlich zur Heirath entschloss. Er vermählte sich mit einer Tochter Ewer's von Hertfordshire, die ihm einen Sohn gebar, und lebte mit ihr in einer glücklichen Ehe. Shaftesbury starb 1713, im Alter von 42 Jahren, zu Neapel, wohin er sich zur Linderung seines Asthma-Leidens begeben hatte. Wenige Jahre vor seinem Tode schrieb er an einen jungen Mann — und mit welchem Rechte!: „Alle meine Studien und mein ganzes Leben war auf die Beförderung der Religion, der Tugend und des Wohls der Menschheit gerichtet."[3]) — Dies ist, in seinen allgemeinsten Umrissen, der äussere Verlauf eines den Jahren nach kurzen, aber desto gehaltvolleren Lebens. *Longa est vita, si plena est: actu illam metiamur, non tempore.* (Seneca.) —

Der Platonische Laches rühmt den Weisen, der, als wahrhaft „musikalischer Mann", nicht die Lyra, sondern sein eignes Leben

[3]) *Several Letters written by a noble Lord to a young man at the university. 1716. p. 46.*

gestimmt habe, zum Einklang der Werke mit den Worten, „ächt Dorisch.“ Ein solcher wahrhaft musikalischer Mann ist Shaftesbury. Das höchste Ideal seiner Ethik, den Charakter vollendeter Menschheit, hat unser Philpsoph so vollkommen in sich ausgeprägt, wie ein Ideal sich überhaupt verwirklichen lässt. Er war zum Philosophen geboren, er ward zum Philosophen erzogen, er hat sich selbst zum Philosophen erzogen. Philosophie aber war ihm nicht nur Sache des Kopfes, sondern auch des Herzens; sie erleuchtete ihn nicht nur, sondern erwärmte ihn auch; sie war seine „Führerin durch's Leben“, seine Freundin. „Die Ader der reinsten Begeisterung für Wahrheit und Tugend schlägt in allen seinen Schriften“, sagt Herder; „und giebt es einen schöneren Enthusiasten als seinen Theokles?“ In diesem Theokles aber (der Hauptperson in seinen „Moralisten“) hat sich unser Philosoph in Wahrheit selbst geschildert, „Natur war's, die er liebte, Natur war's, die er sang“, erklärt er von jenem: — und müssen wir von ihm selbst sagen — und seine Geistesverwandtschaft mit Giordano Bruno, dem Philosophen von Nola, offenbart sich gerade hierin am entschiedensten. Wie dieser, selbst ein Enthusiast, in der edelsten Bedeutung des Wortes, erklärt er, ähnlich Kant: ohne diesen edlen Enthusiasmus hat noch kein Held, kein Staatsmann, kein Künstler kein Philosoph etwas Grosses geleistet.[4]) *On ne s'élève point aux grandes vérités sans enthousmiasme; le sang-froid discute et n'invente point: il faut peut-être autant de feu que de justesse pour faire un véritable philosophe* — dieses Wort Vauvenargues' ist ganz in seinem Sinne gesprochen. Ein Priester jener zehnten Muse, die Herder noch eingeführt wissen will, ein Priester der Humanität, wie nur Wenige, setzte er seine volle Kraft ein im Geisteskampfe gegen staatliche und kirchliche Unterdrückung und Intoleranz, gegen alle Barbarei und Unnatur. „Dank der Menschheit sei allen Denen, die so unerträgliche Lasten und Fesseln, die jede unziemende Beschimpfung, jede kränkende Verfolgung, die Menschen, von göttlichen oder menschlichen Rechts wegen, ungescheut, ja pflichtmässig und frohlockend anthaten, in ihr wahres Licht stellten! Grotius,

[4]) Am Schlusse seines Briefes über den Enthusiasmus. Vergl. Kant, WW. hg. Hartenstein. X, S. 16.

Locke, Penn, SHAFTESBURY, Bayle, Leibniz, Spinoza, Voltaire — in diesem Puncte sind sie Friedensengel im Namen aller Derer geworden, die, um mich des schauderhaften Bildes der Apokalypse zu bedienen, als Erwürgte unter dem Altar um Rache rufen." (HERDER.) — Und dass jenes Evangelium der Humanität hier und da auch auf den Kanzeln gepredigt worden, und die *vox humana* nicht mehr bloss von der Orgel herab ertönt ist: dazu hat der unsterbliche Denker gewirkt vor Allen. —

— Wenden wir uns nun zu den Werken dieses seltenen Mannes. Die Gesammtausgabe derselben führt den Titel: „Charakteristiken von Menschen, Sitten, Meinungen, Zeiten. In drei Bänden. Von ANTON Grafen von SHAFTESBURY."[5]) Ausserdem sind eine Anzahl seiner Briefe im Druck erschienen, von denen die „Briefe eines Edelmanns an einen jungen Mann auf der Universität"[6]) die bedeutendsten sind. Noch heutzutage kann man dieselben besonders Jedem, der sich dem geistlichen Beruf widmen will, auf's wärmste anempfehlen. Die *Characteristicks* enthalten im ganzen sechs, oder wenn man einen kleinen ästhetischen Versuch mitrechnen will, sieben Abhandlungen, welche, unter möglichster Berücksichtigung der Zeitfolge ihres ersten Erscheinens, derartig gruppirt sind, dass sie zusammen ein in sich geschlossenes Ganze bilden. Die drei Schriften des ersten Bandes kann man als vorbereitende Einleitung zu den zwei, an Werth und Wichtigkeit alle andern weit überragenden Abhandlungen des zweiten Bandes betrachten, wie SHAFTESBURY dies auch selbst erklärt hat;[7]) und den Beschluss bilden die, die vorhergehenden Werke vertheidigenden und weiter ausführenden Reflexionen, welche fast den ganzen dritten Band anfüllen: nach HERDER „ein Werk voll wahrer Horazischer Kritik, bedeutender als Gravina's, Boileau's, Pope's u. A. berühmte Regelngebäude."

---

[5]) *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. In three volumes. By the Right Honourable* ANTHONY *Earl of* SHAFTESBURY. Ich citire im Folgenden nach der 5. Ausgabe derselben vom Jahre 1732, und zwar unter blosser Angabe von Band und Seitenzahl, sodass also z. B. III, 306 bedeutet des 3. Bandes der Charakteristiken Seite 306. Die Textstellen gebe ich in eigener deutscher Uebersetzung wieder, da die englische Sprache nicht als allgemein bekannt vorausgesetzt werden darf.

[6]) *Several Letters written by a noble Lord to a young man at the university.* Ich citire nach der 1. Ausgabe von 1716; L, 41 etc. bedeutet S. 41 derselben.

[7]) III, 189.

Angehängt ist noch eine kleine ästhetische Schrift. Diese sieben Abhandlungen sind nun folgende: 1) „Ein Brief über den Enthusiasmus, an Mylord Sommers.“ Zuerst gedruckt im Jahre 1708. 2) „*Sensus communis*: ein Versuch über die Freiheit des Witzes und der Laune.“ 1709. 3) „Selbstgespräch, oder Rath für einen Schriftsteller.“ 1710. 4) „Untersuchung über Tugend und Verdienst.“ Dieses berühmte Werk hatte Shaftesbury im zwanzigsten Lebensjahre entworfen und mehrere Freunde Abschriften von diesen Aufzeichnungen nehmen lassen. Während seiner Abwesenheit in Holland, 1698, wurde dieser erste Entwurf, ein „ungestalteter Foetus“, wie der Philosoph selbst ihn nennt,[8]) ohne sein Wissen und Wollen von Toland veröffentlicht. Shaftesbury selbst gab das völlig ausgearbeitete Werk, wie es die Charakteristiken enthalten, 1709 heraus. 5) „Die Moralisten, eine philosophische Rhapsodie: Wiedergabe einiger Unterredungen über Gegenstände der Natur und Moral.“ 1709. 6) „Vermischte Betrachtungen über die vorhergehenden Abhandlungen und andere kritische Gegenstände.“ 1714. 7) „Idee einer historischen Zeichnung oder Tablatur des Urtheils des Hercules, nach Prodicus, im 2. Buche von Xenophon's Sokratischen Denkwürdigkeiten. Nebst einem Briefe über den Plan.“ 1713.[9])

Von diesen Werken sind die beiden Abhandlungen des zweiten Bandes, die „Untersuchung über Tugend und Verdienst“ und die „Moralisten“, ohne allen Zweifel die bedeutendsten: wenn uns die beiden andern Bände verloren gegangen wären, so würden wir doch im Stande sein, aus jenen allein die Philosophie Shaftesbury's, wenigstens in ihren Hauptzügen, darzustellen; daher zur allgemeinen Kenntniss des philosophischen Systems allenfalls das Studium der

[8]) III, 190.

[9]) 1) *A Letter concerning Enthusiasm, to My Lord Sommers.* 2) *Sensus communis: an Essay on the Freedom of Wit and Humour. In a letter to a friend.* 3) *Soliloquy, or Advice to an Author.* 4) *An Inquiry concerning Virtue and Merit. (Formerly printed from an imperfect copy: now corrected, and published intire.)* 5) *The Moralists, a Philosophical Rhapsody. Being a recital of certain conversations on natural and moral subjects.* 6) *Miscellaneous Reflections on the preceding treatises, and other critical subjects.* 7) *A notion of the historical draught or tablature of the Judgment of Hercules, according to Prodicus, lib. 2. Xen. de Mem. Soc. With a Letter concerning Design.*

beiden Hauptwerke ausreichen könnte. Im Einzelnen aber finden wir in jenen anderen Schriften viele werthvolle Erläuterungen, Erweiterungen und Ergänzungen der in den beiden Hauptwerken vorgetragenen Lehre. Die Untersuchung über die Tugend ist vor allen Schriften des Denkers dadurch ausgezeichnet, dass sie in wissenschaftlicher Form dargestellt ist; Leibniz nennt sie sogar *tout-à-fait systématique*, und Shaftesbury selbst erklärt in den Miscellaneen, von sich in der dritten Person redend: „In diesem Tractat erst offenbart er sich als ein vollkommener Dogmatiker, Formalist und Methodiker, mit seinen Hypothesen bespickt und so eng zusammengereihten Meinungen, dass man dabei genöthigt wird, sich an die Figur eines präcisen, steifen Professors auf der Universität zu erinnern;" und dabei ist „diese trockene Philosophie und strenge Manier unsers Autors ohne irgend welche Excursionen in die verschiedenen Felder der Litteratur, ohne Hülfe von der komischen oder tragischen Muse, oder von den Blumen der Poesie und Rhetorik."[10]) Denn sonst erläutert und schmückt der Philosoph seine Schriften gern mit den Versen und Sentenzen grosser Dichter und Denker, vielleicht mit dem Petrarca denkend: *Habet enim haec omnis doctrina, ut multo facilius in anditoris animum ab amato praeceptore transfundatur.*[11]) Mit besonderer Vorliebe citirt er den Horaz, diesen *best Genius and most Gentleman-like of Roman Poets,*[12]) dem er auch fast zu seinen sämmlichen Schriften die Motto's entnommen hat. — „Aber das folgende Werk, die Moralisten", bemerkt Shaftesbury weiter, „muss, seinen eigenen Regeln gemäss, für ein Unternehmen von grösserer Wichtigkeit angesehen werden:" — und dies ist seit Shaftesbury die allgemeine Ansicht geblieben — nicht zum Vortheil gerade, wie uns scheint, für die Anerkennung der philosophischen Bedeutung unsers Denkers. *Je croyois avoir pénétré bien avant dans les sentimens de notre illustre auteur,* bemerkt Leibniz,[13]) *jusqu'à ce qu'étant arrivé au traité intitulé injustement Rhapsodie, je me suis apperçu que je n'avois été que dans l'antichambre, et j'ai été*

[10]) III, 135. 191.

[11]) *De contemptu mundi. praefat.*

[12]) I, 338.

[13]) Des Maizeaux, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie etc. par Leibniz etc. Amsterdam, 1720. Tome II. p. 282 sq.*

tout surpris de me trouver maintenant dans le cabinet, ou pour dire quelque chose de plus convenable, dans le sacrarium de la plus sublime philosophie, où j'ai été aussi enchanté que son Philocles auprès de Theocles et de Palemon. Le tour du discours, la lettre, le dialogue, le platonisme nouveau, la manière d'argumenter par interrogations, mais surtout la grandeur et la beauté des idées, l'enthousiasme lumineux, la Divinité apostrophée, me ravissoient et me mettoient en extase. Kein Wunder, dass Leibniz von den „Moralisten" so entzückt war: fand er doch in ihnen, wie er selbst sagt, *presque toute ma Théodicée (mais plus agréablement tournée), avant qu'elle eût vu le jour.*[14]) *L'univers tout d'une pièce, sa beauté, son harmonie universelle, l'évanouissement du mal réel, principalement par rapport au tout, l'unité des véritables substances, la grande unité de la suprème substance, y sont mis dans le plus beau jour du monde.* „Fast die ganze Theodicee:" jedoch „frei von Einkleidungen und Modewörtern, zu denen Leibniz, um Eingang zu finden, sich hie und da bequemte", setzt Herder hinzu; und dieser Vorzug ist in der That kein geringer. Herder nennt unser Werk „eine Composition, des griechischen Alterthums beinahe werth, ihrem Inhalt nach demselben fast überlegen. Ohne sie hätte Pope, auch bei Bolingbroke's Papieren, die besten Verse seines *Essay on Man* schwerlich geschrieben;[15]) auch Thomson's Muse hatte den edel begeisterten Theokles zu ihrem Führer." Hettner nennt, im An-

[14]) Die „Moralisten" erschienen 1709, die „Theodicee" 1710.

[15]) Schon Lessing hat, in dem trefflichen Aufsatz „Pope ein Metaphysiker", erklärt, dass dieser (heutzutage in Deutschland oft unterschätzte) Dichter in seinem „Versuch über den Menschen" nicht als Schüler Shaftesbury's angesehen werden dürfe; er habe nur das Sinnlich-Schöne aus dessen wie aus anderen Systemen zusammengesucht und sein Gedicht damit ausgeschmückt. „Ich will nur so viel anführen", bemerkt Lessing, „dass Pope den Shaftesbury zwar offenbar gelesen und gebraucht habe, dass er ihn aber ungleich besser würde gebraucht haben, wenn er ihn gehörig verstanden hätte. Dass er ihn wirklich gebraucht habe, könnte ich aus mehr als einer Stelle der Rhapsodie des Shaftesbury beweisen, welche Pope seinen Briefen eingeschaltet hat, ohne fast von dem Seinigen etwas mehr als das Sylbenmaas und den Reim hinzuzuthun. . . . Doch Pope muss den Shaftesbury nicht verstanden haben, oder er würde ihn ganz anders gebraucht haben. Dieser freie Weltweise war in die Materie weit tiefer eingedrungen und drückte sich weit vorsichtiger aus als der immer wankende Dichter. Hätte ihm Pope gefolgt, so würden seine Gedanken einem System ähnlicher sehen; er würde der Wahrheit und Leibnizen näher gekommen sein." Vgl. Voltaire, *Lettres sur les Anglais. L. 23.*

schluss an die allgemeine Ansicht, unsre „Rhapsodie“, welche die künstlerische Seite von Shaftesbury's Anschauungsweise am bestimmtesten herauskehre, seine „vollendetste Schrift:“ und was die Form anbetrifft, ist sie dies gewiss; denn man kann wohl behaupten, dass sie fast alle neueren philosophischen Dialoge in ästhetischer Hinsicht übertreffe. Diese Schrift verbirgt, wie Shaftesbury in deren Commentar[16]) selbst bemerkt, alles, was scholastisch ist, unter der Aussenseite eines polierten Werkes“, sei aber „im Grunde eben so systematisch“ wie die vorhergehende Abhandlung. „Sie erhebt sich zum Dialog, und trägt nicht allein die poetischen Züge der im Alterthum Mimen genannten Stücke, sondern sie versucht auch die verschiedenen Personen und Charaktere in Eine Handlung oder Geschichte zu vereinigen, innerhalb eines bestimmten Umfanges von Zeit, der regelmässig getheilt und in verschiedenen und proportionirten Scenen gezeichnet ist. Und dies auch mit Abwechslung des Styls, des einfachen, komischen, rhetorischen, und selbst des poetischen und erhabenen. So sehr ist unser Autor, kraft dieses Stückes, ein Dichter in aller Form, und durch einen offenbarern Anspruch, als wenn er ein Schauspiel oder ein dramatisches Stück in einer wenigstens eben so regelmässigen Form, als gegenwärtig irgend eines auf unsrer Bühne bekannt ist, geschrieben hätte.“ Allein so hoch ich auch die „Moralisten“ in Hinsicht auf künstlerische Formvollendung stelle, so wenig kann ich sie der „Untersuchung über die Tugend“ hinsichtlich ihrer philosophischen Bedeutung (worauf es uns hier gerade ankommen muss) vorziehen; dies war meine Meinung gleich nach der ersten Lectüre der Shaftesbury'schen Schriften, und habe ich dieselbe seitdem nicht geändert. Die „Untersuchung über die Tugend“ enthält als wesentlichen Inhalt das Moralsystem unsers Denkers, die „Moralisten“ sein Religionssystem: und da das erstere (wie wohl allgemein anerkannt) eigenthümlicher und bedeutender ist als das letztere, so ist auch jene „Untersuchung“, wie mir scheint, über die „Rhapsodie“ zu stellen. Shaftesbury bevorzugte die letztere, wie aus seinen eigenen Aeusserungen hervorgeht, hauptsächlich wegen ihrer, den ersten Meistern des Alterthums so glücklich abgelauschten Darstellungsform; während

[16]) III, 285 f.

andererseits, wie Hettner nicht mit Unrecht bemerkt, „seinem plastischen Geiste trockene Systematik widerstrebte.“ —

Es würde die Grenzen der vorliegenden Abhandlung überschreiten, wenn wir nun in das Detail aller jener Schriften, auch soweit sie nicht rein philosophisch sind, näher eingehen wollten; wir müssen uns daher auf eine allgemeine Kennzeichnung ihrer Eigenthümlichkeit und auf die Beleuchtung nur einzelner, besonders interessanter Puncte beschränken.

Schon die Titel seiner Werke lassen vermuthen, dass wir in dieser Sammlung ausser den philosophischen auch allgemein-litterarische Gegenstände behandelt finden werden; und in der That ist Shaftesbury nicht nur philosophischer, sondern auch kritischer und ästhetischer und dabei selbst dichterisch beanlagter Schriftsteller. Diese seltene Vereinigung so verschiedenartiger Talente hat nun auch auf die Darstellungsweise seiner philosophischen Gedanken ihren glücklichen Einfluss ausgeübt. Von Kindheit auf in lebendigem Verkehr mit den Genien des Alterthums, die aus dem „wesentlichsten Vorzuge“ des Menschen vor den Thieren, aus der Sprache, eine Kunst, und „die mächtigste unter allen“, zu machen gewusst, hatte er „Respect vor der Sprache“ und die Diction als ein Kunstwerk betrachten gelernt; und die feine weltmännische Bildung und gesellige Gewandtheit, die er durch den steten Verkehr mit den ausgezeichnetsten Geistern des Landes und durch seine wiederholten Reisen in's Ausland erwarb, machten seiner Sprache die heitre, gefällige Anmuth und Leichtigkeit eigen, die wir an seinen Schriften so sehr bewundern. „Der Weisen Zunge macht die Lehre lieblich“, lautet der Salomonische Spruch; und in der That, je mehr ein Schriftsteller sich des Werthes seiner Gedanken bewusst ist, um so höhere Sorgfalt wird er auch auf deren Verkörperung, auf das Wort verwenden: er wird uns seine „goldenen Aepfel in silbernen Schalen“ darreichen. *Écrire mal ce n'est pas une preuve qu'on pense bien,* meint Helvetius; obgleich allerdings, wie ein andrer geistreicher Franzose sagt, *quelqu' un croit parler la langue des dieux, lorsqu' il ne parle pas celle des hommes. Mais qui veut instruire et non duper les hommes doit parler leur langue.* Und je schwieriger, je abstracter der Gegenstand an sich ist, um so mehr Fleiss wird man auf eine leicht verständliche, klare Darstellung zu legen haben,

damit der Leser nicht schon bei der Schale aufgehalten wird, ehe er noch an ihren Kern kommt: man muss sich, wie der Pater Malebranche sagt, selbst mehr Mühe geben, um Andern weniger zu machen; *il faut mettre les lecteurs en état de découvrir tout seuls, avec plaisir et facilité, ce que l'on a découvert soi-même avec beaucoup de peine et de fatigue.* Alles dieses ist nun von Einsichtigen noch nie bezweifelt worden, auch wenn ihnen selbst sprachliche Gewandtheit mangelte; Kant z. B., der sich „des Talents einer lichtvollen Darstellung eben nicht bewusst" war,[17]) meinte, dass seine eigenen Untersuchungen durch Hume's „unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben."[18]) Indessen hielt ich ein Verweilen bei diesem Puncte doch nicht für überflüssig, da gerade unserm Shaftesbury der Glanz und die Klarheit seiner Diction zum Vorwurf gemacht worden ist.

„Eine sittliche Urbanität ist der Charakter aller seiner Schriften." — Dieses Urtheil Herder's über Petrarca lässt sich mit noch grösserem Rechte auf den brittischen Denker anwenden: „dasjenige, was man in den schönsten Zeiten von Rom unter dem Wort Urbanität begriff, diesen Geschmack der Hauptstadt und diese feine Tinctur von Gelehrsamkeit, Weltkenntniss und Politesse, die man aus dem Lesen der besten Schriftsteller und aus dem Umgang der cultivirtesten und vorzüglichsten Personen in einem sehr verfeinerten Zeitalter unvermerkt annimmt" (Wieland): welcher Kenner Shaftesbury's wird ihm dies nicht Alles zusprechen? Ein andrer Zug in der Physiognomie seiner Schriften, der bald stärker bald schwächer hervortritt, ist ein launiger Frohsinn; Herder nennt ihn „unsers Autors eigne, ernste Gedankenform, seine Muse und Grazie." Diese „Muse und Grazie" nimmt nun meist den Ton gewinnenden Humors oder heitrer Ironie an; doch auch unbarmherziger, schneidender Spott konnte von ihren Lippen kommen, wenn es galt, die Heuchelei und die Lüge und jede Verletzung der Humanität zu züchtigen. Unser Philosoph drückt sich aber nie „geflissentlich räthselhaft" aus, wie Manche ihm Schuld gegeben haben: wer für attisches Salz einen Gaumen hat, der wird über seine wahre Mei-

[17]) Kritik der reinen Vernunft. Vorr. z. 2. Ausg.
[18]) Prolegomena. § 4.

nung nie im Zweifel sein; hier, wie überhaupt bei Shaftesbury, zeigt sich die Wahrheit des Wortes recht deutlich, dass Recensionen oft die Selbstrecensionen ihrer Verfasser sind. Es gab Zeiten, wo man die Wahrheit nur als die Moral einer Fabel oder aus Narrenmunde hören konnte, Zeiten, wo man die Wahrheitsager noch eifriger als die Wahrsager „kreuzigte und verbrannte“: in solchen Zeiten wird der Denker, der keinen Beruf zum Märtyrer in sich fühlt und dennoch seine Pflicht, zur Humanisirung der Menschheit seines Theiles mitzuwirken, nicht verabsäumen will — in solchen Zeiten wird er lachenden Mundes sagen, was ernsthaft ihm verwehrt ist: *ridentem dicere verum, quid vetat?* Oder wie unser Denker selbst sagt: „Wenn man den Menschen verbietet, ihre Meinung über gewisse Gegenstände ernsthaft zu sagen, so werden sie es ironisch thun.“ „Es mag sowohl jetzt als in Zukunft für weise Männer nothwendig sein, in Parabeln und mit Doppelsinn zu reden, damit der Gegner hingehalten werde und nur die, ‚welche Ohren haben zu hören‘, hören. Aber es ist sicherlich eine niedrige, ohnmächtige, geistlose Art von Witz, welche alle gleichermassen hinhält und den gescheutesten Mann und selbst einen Freund eben so in Zweifel und Ungewissheit lässt über unsre wahre Meinung von irgend einem Gegenstande.“[19]) Wer es nicht glauben mag, dass noch zu Shaftesbury's Zeiten und in seinem Lande die Philosophie ein so gefährlicher Beruf war, der bedenke, dass einer seiner Zeitgenossen, „der rechtliche, im Leben und Wandel untadelige Woolston, der eine Schrift gegen die Wunder Christi schrieb, dafür vom englischen Obergericht verurtheilt ward und nach dritthalbjähriger Haft im Gefängnisse starb.“[20])

Bei alledem darf man aber nicht vergessen, dass jener ironische Zug in der Physiognomie Shaftesbury's eben nur ein Zug ist, ein Lineament in dem Antlitz, das von Begeisterung glüht für alles Gute, Schöne und Wahre. Von diesem edeln Enthusiasmus ist auch die so viel angefeindete Schrift „über den Enthusiasmus“ selbst getragen; und Leibniz hat sich nicht darin in unserm Denker getäuscht, dass er dessen Hauptwerke für beseelt von

---

[19]) I, 63. 71.

[20]) Schlosser, Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts. I. Bd. S. 446.

wahrhaft Platonischem Geiste erklärte (wie Schlosser meint): sondern vielmehr gerade darin, dass er nicht auch in dieser Schrift dasselbe Geistesgepräge erkannte, — dass er an Remond schreiben konnte, *que M. le Comte de Shaftesbury s'étoit merveilleusement corrigé dans le progrès de ses méditations, et que d'un Lucien il étoit devenu un Platon: métamorphose assurément fort extraordinaire.*[21]) Von einer Verbesserung, einem Fortschritt, einer Metamorphose konnte schon desshalb nicht die Rede sein, weil unser Philosoph schon lange vor jenem „Briefe über den Enthusiasmus" die Grundlinien zu seiner „Untersuchung über die Tugend" entworfen hatte. Sehr richtig bemerkt Des Maizeaux, der selbst mit Leibniz in brieflichem Verkehr stand: *Je ne sais pas sur quoi M. Leibniz put se fonder, pour attribuer à Mylord Shaftesbury cette prétendue métamorphose. Le même esprit, le même génie règne dans tous les ouvrages de cet illustre écrivain: dans la lettre sur l'Enthousiasme comme dans les Moralistes.*

Eben weil unserm Denker die Bildung und Humanisirung der Menschheit so warm am Herzen lag, konnte er sich nicht entschliessen, in streng wissenschaftlicher Form zu schreiben, wodurch seine Werke einem grossen Theile des Publicums unzugänglich oder doch ungeniessbar geworden wären — und zwar auch gerade den Kreisen, auf welche einzuwirken er am wenigsten verzichten wollte. „Die Philosophie", sagt er, „ist in der Welt nicht mehr activ; wir haben sie, die arme Dame, in Collegien und Zellen eingemauert; Quacksalberer und pedantische Sophisten sind ihre Hauptzöglinge, der Schul-Syllogismus und das Elixir die gesuchtesten ihrer Producte. So weit ist sie davon entfernt, Staatsmänner zu bilden, wie vor Alters, dass kaum irgend ein im Staate angesehener Mann eingestehen mag, er habe ihr das Mindeste zu verdanken. Wenn einige Wenige noch Umgang mit ihr pflegen und sie dann und wann in ihrer Zurückgezogenheit aufsuchen, so geschieht es, wie jener vornehme Schüler zu seinem Herrn und Meister kam: heimlich und bei Nacht." „Als einen Grund für diese allgemeine Scheu vor moralischen Untersuchungen kann man vielleicht anführen, dass die Leute, denen es vorzüglich zukam, diese Gegenstände zu behandeln,

[21]) *Leibnitii opera philosophica ed. Erdmann. p. 725.*

es auf eine solche Weise gethan haben, dass die bessere Classe dadurch in Verlegenheit gesetzt wurde. Dass diese Angelegenheit blossen Scholastikern zugeeignet wurde, dies hat deren Gestalt und Miene in die Sache selbst gebracht. Es giebt ja besondere Plätze, wo, meinen wir, über das Capitel dieser ernsthaften Gegenstände genug gesagt und gelehrt wird; dergleichen können wir in guter Gesellschaft nicht zulassen: die geringste Erwähnung solcher Dinge macht uns Ekel und verdirbt uns die Laune. Kommt man uns mit Gelehrsamkeit dazwischen, so nennen wir es Pedanterei, wenn mit Moral, heisst es Predigen. Man muss es aber für einen wahren Schaden unsrer modernen Conversation anerkennen, dass sie durch dieses scrupulöse Zartgefühl jene männlichen Hülfsmittel der Gelehrsamkeit und gesunden Vernunft verlieren. Selbst das schöne Geschlecht, dem zu Liebe wir vorgeben uns so herabzulassen, kann uns darum mit Recht verachten und über uns lachen, dass wir nach der ihm eigenthümlichen Weichlichkeit streben. Es ist kein Compliment für dasselbe, dass wir seine Manieren affectiren und weibisch sind.“ „Sicherlich kann keine Schrift oder Rede anders als entnervt erscheinen, wenn weder kraftvolle Vernunft, noch Alterthum, noch Geschichte, noch die Naturerkenntniss des Menschen noch sonst irgend etwas, das man Wissen nennen kann, sie zu begleiten wagt, ausser vielleicht in einer lächerlichen Tracht, die demselben einen Anschein von Spiel und Tändelei giebt.“[22])

So spricht Shaftesbury noch an andern Stellen denselben Vorwurf gegen unsre gesellschaftlichen Unterhaltungen aus, wie in unsern Tagen Schopenhauer:[23]) „die Galanterie“, sagt auch der englische Denker, „ist ein modernes Product; und das gereicht den Alten nicht zur Unehre; als welche Wahrheit und Natur zu wohl verstanden, um einer solchen lächerlichen Erfindung den Zutritt zu verstatten.“[24]) Auch dieser verspottet „das *Point d'Honneur* mit all' seinen scrupulösen Gefühlen und Ceremoniellen“, er verurtheilt „unsre Lieblinge, die Romane, diese lieben, süssen, natür-

[22]) II, 184—187.

[23]) Vgl. dessen Parerga und Paralipomena. §§. 375—384, besonders S. 656 f. in der Gesammtausgabe der Werke.

[24]) II, 194.

lichen Dinger, vom schönen Geschlecht selbst auch meist geschrieben.“ Und Allem, was so „aus den Hefen der Chevalerie und des irrenden Ritterthums“ entsprungen ist, will er immer noch das letztere selbst vorziehen. Durch die „Weiberveneration“ (welches Wort sich allerdings bei Shaftesbury noch nicht findet: welchen Begriff er aber des weiteren noch bespricht) seien ausser dem Gesellschaftston auch die Sitten verdorben worden. — Einen anderen Grund davon, dass das Thema der meisten Conversationen solche erbärmliche Kleinigkeiten sind, findet er darin, dass man den Leuten verwehrt, die ernsten Materien frei und mit Munterkeit zu untersuchen: „die Menschen wollen lieber über Kleinigkeiten reden, wenn sie frei und ohne auctoritativen Druck reden können, als über die nützlichsten und besten Gegenstände in der Welt unter Zwang und Furcht. Und es ist auch kein Wunder, dass die Menschen gewöhnlich so schwache Denker sind und so wenig Anstand nehmen, in Gesellschaft über irgend einen trivialen Gegenstand strenge zu disputiren, wenn sie bei grösseren Materien ihre Vernunft so wenig zeigen dürfen, und lahm argumentiren müssen, wo sie der grössten Thätigkeit und Kraft bedürften. Die Lebensgeister können in gesunden, lebendigen Gliedern nicht todt oder ohne Beschäftigung liegen; und so werden die von Natur freien Geister gescheuter Menschen, wenn eingekerkert und im Zaum gehalten, andere Mittel der Bewegung ausfindig machen, um sich in ihrem Zwange Erleichterung zu verschaffen.“[25]) Dieser Typus unsrer Gesellschaften, meint Shaftesbury, sei auch ein Grund davon, dass die Dialoge so sehr aus der Mode gekommen sind: denn wo sind die Originale? „Die Wahrheit ist, es würde eine abscheuliche Unwahrheit sein und hiesse unser Zeitalter belügen, wenn man so viel gesunde Vernunft in irgend eine einzige Unterredung zusammenbringen wollte, dass sie eine Stunde lang standhaft und mit klarem Zusammenhang aushielte, bis auch nur ein einziger Gegenstand rationell untersucht worden ist.“[26])

„Uebermaass von Medicin, wissen wir, hat Manchen oft das blosse Wort „gesund“ verhasst gemacht; und Ueberfluss aufgezwungener Belehrung und feierlichen Rathes mag also den Menschen

[25]) I, 70 f,
[26]) II, 187.

einen Widerwillen gegen Alles eingeflösst haben, was ihnen mit einem Air von hoher Weisheit und Wissenschaft vorgebracht wird."[27]) „Pedanterei ist ein Mühlstein, der das beste Buch versenken kann, welches den geringsten Theil ihrer todten Last mit sich führt. Der Schulmeisterton passt nicht für das Zeitalter; und wenn die Welt auch belehrt sein will, so will sie sich doch nicht hofmeistern lassen."[28]) „Wenn man den Pedanten das Patent alleiniger Vollmacht zur Autorschaft verliehe, so würden wir unzweifelhaft in unsern Tagen solche Schriften sehen, welche uns entweder gänzlich aller Bücher im allgemeinen entwöhnen würden, oder wenigstens aller derjenigen, die das Product unsrer eigenen Nation unter einer solchen Leitung sind."[29]) „Die methodische Form, wie sie gewöhnlich unter uns in Anwendung gebracht und an die unser Ohr lange gewöhnt worden ist, hat jetzt so wenig Kraft, unsre Aufmerksamkeit zu gewinnen, dass sie noch mehr geeignet ist, uns zu ermüden, als die Verse eines alten Bänkelsängerliedes. Kaum hören wir das ‚Thema' vortragen, die ‚Materie' abtheilen und unterabtheilen (mit dem ersten des ersten Theils u. s. f., wie es die ‚Ordnung' verlangt,): so beginnen wir sofort einen Kampf mit der Natur, als welche uns sonst leicht mit den weichen Fesseln des Schlafs überraschen könnte, dem Redner zum grossen Schimpf und der Versammlung zum Aergerniss."[30]) — Dies sind die Gründe, die unsern Denker bestimmten, eine möglichst zwanglose, leichte, gefällige Behandlung philosophischer Gegenstände zu versuchen — ein Unternehmen, zu dem sein lebhafter, freier Geist ganz der geeignete war. Als froher, liebenswürdiger Gesellschafter, voll Geist und Witz, stets ausgezeichnet durch die Gewandtheit des feinen Weltmanns, findet er nun mit seinen Lehren, die er nur im leichten, launigen Conversationston vorzutragen verspricht, freundliche Aufnahme auch in solchen Kreisen, wo man früher von Philosophie nichts hatte wissen wolien — es gelingt ihm, dass ich so sage, die Philosophie dort einzuschwärzen, wo man sie bisher nicht für salonfähig gehalten hatte. Nur dadurch aber erreichte er seinen Zweck, Geschmacks-

[27]) III, 129.
[28]) I, 67.
[29]) I, 335.
[30]) I, 258.

bildung, Humanisirung, Aufklärung in die weitesten, vor allen in die sog. höheren Kreise zu tragen: ein des edelsten Menschenfreundes wahrlich würdiges Bestreben; in dem ihm die genialsten Geister des Jahrhunderts folgten. Das Philosophiren in den gesellschaftlichen Zusammenkünften jenes Zeitalters, d. h. der Zeit nach Shaftesbury, ist vielfach verspottet worden: mich dünkt mit Unrecht — trotz seiner Oberflächlichkeit. Denn sehr wahr bemerkt George Forster:[31]) „Alles ist gewonnen, wenn es zur Gewohnheit wird, die Geisteskräfte zu beschäftigen.“ Unsere Zeit, scheint es, überhebt sich oft ein wenig zu sehr über das vergangene Jahrhundert. — Die Briefform und die dialogische Form sind, aus dem angegebenen Grunde, unsers Autors liebste Schreibweise. Er bedauert sehr, dass die letztere (wie er meint, gerade die geeignetste Art philosophischer Darstellung) so sehr ausser Gebrauch gekommen ist. Aber, um jene anderen oft erörterten Gegengründe zu übergehen, so braucht man hiergegen nur daran zu erinnern, dass jede verständige philosophische Lectüre in der That schon ein Dialog ist: wozu also die Form verdoppeln? Sie ist eine „Conversation der Geister;“ denn den Autor lassen wir keine Monologe halten, sondern bleiben mit ihm in der lebendigsten Wechselrede, wo wir zu Zeiten auch energisch opponiren und uns nicht einschüchtern lassen müssen. Durch diese Art Dialektik erhalten wir etwas, das dem wirklichen Gespräch nahe kommt, und zwar dem Gespräch mit einem bedeutenden Manne. Wer bei der Lectüre nicht mitredet, sondern die eigne Stimme in diesem Geisterverkehr durch Weiterlesen übertäubt, der vernichtet nicht nur einen grossen Theil der bildenden Wirkung der Lectüre, sondern schadet sich ganz direct: da durch das misstönende Gegeneinanderstreiten der Gedankenreihen sicherlich auch die Werkzeuge des Denkens angegriffen werden; wie man schon daraus ersehen kann, dass bei etwas zart besaiteten Nervensystemen sich dann oft ein, wenn auch nur leiser, Kopfschmerz einstellt. — Doch vergessen wir unsern Philosophen nicht. — „Die Methode, die Methode zu verbergen und bloss die Wirkungen der Kunst, unter dem Schein der graziösesten Leichtigkeit und Nachlässigkeit, offenbar werden zu lassen,“ — diese Kunst übt er mit

[31]) Ansichten. 1800. I. Bd. S. 64.

Bewusstsein aus. Er erinnert an die „unglaubliche Mühe und Kunst, mit der jener beredte Römer, Cicero, jene Briefe an seine illustren Freunde schrieb, an Brutus und Atticus. Es gab keine Art von Composition, auf die dieser grosse Schriftsteller mehr stolz war, in der er sich mehr gefiel, als in dieser, in welcher er die Miene des Philosophen und Redners abzulegen schien: während er in der That seine Redekunst sowohl wie seine Philosophie in ihrer grössten Kraft anwandte. Wer eine Epistel oder eine Satire des Horaz mit etwas besserem als bloss scholastischem Geschmack lesen kann, wird erkennen, dass das Verbergen der Ordnung und Methode in dieser Art Schriften die Hauptschönheit des Werkes ausmacht.“[32])

Auf die Geschmacksverbesserung seiner Landsleute sucht unser Philosoph in den verschiedensten Richtungen hinzuwirken. Er tadelt die Verkünstelung, die sich allenthalben bemerkbar mache, in den weithergeholten Vergleichungen, gesuchten Pointen und Wortspielen ihrer Schriftwerke, wie in der verzerrten Unnatur ihrer Gärten; er sucht sie für eine Begünstigung strenger Kritik, als unumgänglicher Bedingung des Flors von Kunst und Wissenschaft, zu gewinnen; er ermahnt sie, nach einem musikalischen Ohr zu trachten, um in ihrer, zum Unglück nicht eben wohllautenden Sprache die Missklänge möglichst zu vermeiden. — Bei alledem dürfen wir es aber nicht verhehlen, dass Shaftesbury's Styl selbst hier und da an den Schwächen leidet, die er an seinen Lands- und Zeitgenossen tadelt und bekämpft: sein Witz ist nicht immer ungezwungen, seine Schreibart entspricht nicht überall unserm Geschmack und hat mehrfach die Naivetät und Simplicität nicht an sich, die unser Schriftsteller selbst so hoch schätzt — man wird bei manchen Stellen ein wenig an den Styl der Schäfergedichte, bei andern an den damaliger Salon-Galanterien erinnert. Allein wir müssen immer bedenken, dass der Schriftsteller ein Kind seiner Zeit bleibt, und sich, wenn er auch deren Fehler erkannt hat, doch nur mit Mühe, und kaum vollkommen, von denselben frei machen kann. — Meistens aber ist Shaftesbury ein Muster geschmackvollen, geistreichen Vortrags; und hat man jene stellenweisen Mängel oft arg übertrieben. —

Von besonderem Interesse sind seine Ansichten über histo-

[32]) III. 21.

rische Kritik. Wenn wir uns dabei erinnern, wieviel Bolingbroke von Shaftesbury gelernt hat, und dass jener ein Lehrer Voltaire's war, von dem, wie man mit Recht bemerkt hat, „die gesammte neuere Geschichtsschreibung abstammt;" so kann dieses Inseresse nicht anders als erhöht werden. Ich lasse daher, wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes, die Hauptstelle beim Shaftesbury[33]) hier unverkürzt folgen: „Historische Wahrheit muss nothwendig von hohem Werthe sein; besonders wenn wir erwägen, wie viel die Menschheit, welche bei dieser Sache so stark betheiligt worden ist, durch den Mangel an Klarheit in derselben gelitten hat. Jene ist ein Theil der moralischen Wahrheit: in der einen Richter zu sein, erfordert auch in der andern ein Urtheil. Die Moralität, der Charakter, das Genie eines Schriftstellers müssen genau in Betrachtung gezogen werden: und der Historiker oder Berichterstatter von Dingen, die für die Menschheit von Wichtigkeit sind, muss sich uns, wer er auch sei, auf vielfache Weise bewähren, sowohl hinsichtlich seiner Urtheilskraft, als seiner Redlichkeit und Uninteressirtheit, ehe wir verbunden sind, etwas auf seine Auctorität hin anzunehmen. Und was die kritische Wahrheit anbetrifft, oder das Urtheil und die Entscheidung über das, was uns die Commentatoren, Uebersetzer, Paraphrasten, Grammatiker und Andere über diese Angelegenheit überliefert haben; so wird diese, — mitten unter einer solchen Verschiedenheit des Styls, so abweichenden Lesarten, solchen Interpolationen und so vielen verfälschten Stellen in der Urschrift, solchen Fehlern der Abschreiber, Herausgeber und hundert solchen Zufälligkeiten, denen alte Bücher unterworfen sind, — eine Sache höchst schwieriger Untersuchung; wenn wir zugleich noch erwägen, dass der Leser, ein so erfahrener Sprachkenner er auch sein mag, doch noch durch so manche andre Hülfsmittel, von der Chronologie, Naturwissenschaft, Geographie und anderen Wissenschaften, unterstützt sein muss. — Und so müssen viele vorhergehende Wahrheiten untersucht und erkannt werden, um über historische Wahrheit, über vergangene Handlungen und Umstände der Menschen richtig zu urtheilen, so wie sie uns von alten Schriftstellern verschiedener Nationen, Jahrhunderte, Zeiten, und verschieden in ihren Charakteren

[33]) I. 146—148.

und Interessen, überliefert worden sind. Einige moralische und philosophische Wahrheiten sind dabei an sich so evident, dass es leichter wäre zu denken, das halbe Menschengeschlecht sei toll geworden und in genau dieselbe Art von Narrheit verfallen, denn irgend etwas als Wahrheit zuzugeben, das wider solche unmittelbare Erkenntnisse und wider die Principien der Vernunft vorgebracht würde. — Dies habe ich um so lieber in Erinnerung gebracht, weil einige neuere Zeloten keine bessere Kenntniss der Wahrheit, keine bessere Art, über sie zu urtheilen, zu haben scheinen, als die, ‚die Nasen zu zählen.' Wenn sie nach dieser Regel eine leidliche Zahl aus dem Pöbel aufzeichnen können, wenn sie einen Trupp von Dummköpfen aus Lancashire und den entferntesten Provinzen, von visionärischen Zusammenkünftlern vorführen können, um die Geschichte von einer Hexe auf dem Besenstiel und einem Flug durch die Luft zu bezeugen, dann triumphiren sie über den gründlichen Beweis ihres neuen Wunders und rufen: *magna est veritas et praevalebit!*" —

Durch seine Vertheidigung des Gebrauches von Scherz und Spott als Waffe gegen den Aberglauben und die Auswüchse der Schwärmerei hat Shaftesbury grossen Anstoss erregt; es empfiehlt sich daher wohl, eine Erörterung dieses Thema's hier nicht zu übergehen. „In den Cevennen Frankreichs", bemerkt Herder,[34]) „hatten die fortwährenden Verfolgungen Ludwigs den süssen Wein zu Essig gemacht; über den Gräbern der Märtyrer standen himmlische Propheten, um gleiche Kronen sich zu erwerben. Angesteckt von diesem Geiste, kamen Flüchtlinge nach England und richteten Unordnungen an; die rohe Macht wollte auch hier verfolgen. Da traten mit weiserm Rath billigere Männer auf und hielten zurück; Strafen der Schande, die *Pillory,* setzte man groben Ausschweifungen dieses hitzigen Fiebers entgegen, und seine Wuth ward gedämpft: Ein schöner Triumph der billigen Vernunft über Aberglauben sowohl als über den Geist der Verfolgung; denn wenn man dem Uebel Uebel, der Schwärmerei nur eine härtere Schwärmerei entgegenzustellen weiss, wohin kommt man?" „Ein ernsthaftes Heilmittel anzuwenden und mit Schwert und Fasces zu curiren", erklärt unser

[34]) Adrastea I, 14. Vgl. Shaftesbury I, 26.

Philosoph selbst,[35]) „müsste den Fall noch trauriger machen und gerade die Ursache der Krankheit vermehren. Den Menschen ihre natürliche Furcht zu verbieten und deren Ueberwältigung durch eine andre Furcht zu versuchen, dies würde eine höchst unnatürliche Methode sein. Wenn die Obrigkeit einigermassen ihre Kunst verstände, so sollte sie eine sanftere Hand haben und sich, anstatt des Brennens, der Incisionen und Amputationen, des lindesten Balsams bedienen.“ Die Unruhen, welche jene französischen „Propheten“ in England hervorriefen, gaben die nächste Veranlassung zu dem offenen „Briefe über den Enthusiasmus an Mylord Sommers“, in welcher Schrift, wie Erdmann mit Recht sagt, „ein Geist edler Duldung sich zeigt.“[36])

In ungezwungener Form, wie sie dem Briefe ja eigen sein soll, behandelt Shaftesbury hier verschiedene Puncte, die man bei der Erörterung dieser Schrift nicht immer genügend auseinander gehalten hat: den Enthusiasmus in seinen edeln und gesunden Gestalten und in seinen krankhaften Missbildungen; das Mittel, welches in der Oekonomie des menschlichen Geisteslebens zur Beseitigung der letzteren sowie alles Aberglaubens und alles Priestertruges bestimmt ist; die Berechtigung freiester Prüfung auch in Religionsangelegenheiten; und endlich frohe Zuversicht und Heiterkeit anstatt von Furcht und Zittern bei religiösen Meditationen. Nur auf die ersten beiden Fragen haben wir hier einzugehen, da die letzteren bei der Darstellung der Shaftesbury'schen Religionsphilosophie zu besprechen sein werden. Der Enthusiasmus ist nach unserm Philosophen allen Menschen eigen, bald mehr, bald minder — „selbst die Atheisten“ sind von ihm nicht frei; und alles Grosse im Menschenleben hat ihn zur Quelle. Ja die Tugend überhaupt ist nichts andres als ein edler Enthusiasmus für Alles, was gross und was schön ist; und offenbart sich diese moralische Begeisterung am herrlichsten in der reinen Freundschaft, in der Liebe zwischen Mann und Weib, und in der Liebe zum Vaterlande. Indessen giebt es auch krankhafte Auswüchse dieses an sich gesunden und natürlichen Affects und zwar am häufigsten in der religiösen Sphäre. Shaftesbury erinnert

---

[35]) I, 16 f.

[36]) Geschichte der neuern Philosophie. Leipzig, 1840. II, 1. S. 126.

an die ausschweifenden Verzückungen mancher Mystiker und eine gewisse ekstatische Inbrunst weiblicher Heiligen; andrerseits an die monströsen und furchtbaren Gebilde des Aberglaubens und die blutschnaubende Wuth des religiösen Fanatismus. Der Philosoph fragt sich nun, ob die Natur, die doch sonst den Menschen fast gegen jedes Gift ein Gegengift habe finden lassen, nicht auch wider diese Krankheit eine „specifische Arznei" bestimmt habe; und dieses „Specificum" [37]) glaubt er theils in heiterem Frohsinn, theils in Scherz und Spott zu finden — erstere, um uns vor jener finstern Gemüthsstimmung, welche die Wurzel des meisten Aberglaubens ist, zu bewahren; letztere, um unsre Meinungen darauf hin zu prüfen, ob sie wirklich ernst und ehrwürdig und nicht vielmehr an sich lächerlich und verwerflich seien und nur durch die Feierlichkeit der Grimasse in Ansehen erhalten werden: — wir müssen durch jenes Mittel uns selbst vor Trug zu bewahren und dann auch unsre wahrhafte Menschenpflicht zu erfüllen trachten, der weiteren Ausbreitung desselben entgegenzuwirken.

Descartes empfahl zur Erkenntniss der evidentesten Wahrheit die Probe des Zweifels — er erklärte es für das einzige Mittel, zu unerschütterlicher Gewissheit zu gelangen, wenn man „einmal in seinem Leben" an Allem zu zweifeln suche; so gerade werde man erkennen, woran zu zweifeln uns unmöglich ist. In ähnlicher Absicht nun empfiehlt Shaftesbury die „Probe des Lächerlichen", *the Test of Ridicule*, um das wesentlich Ernsthafte ausfindig zu machen. „Wir können nie zu sehr eine Sache als ernst achten und verehren, wenn wir versichert sind, dass sie wirklich ernst ist: der Punct, auf den es ankommt, ist nun aber, den wahren Ernst immer von dem falschen zu unterscheiden. — Welches andere Richtscheit, welchen andern Maassstab giebt es nun in der Welt, um auszufinden, welche wahrhaft ernst und welche lächerlich sind, als die Erforschung der wahren Natur der Dinge? Und wie kann dies geschehen, wenn wir nicht den Maassstab des Lächerlichen anlegen, um zu sehen, ob er passt? Wenn wir uns aber fürchten, diessen Maassstab bei irgend einem Dinge zu gebrauchen: welche Sicherheit können wir dann vor dem Truge

[37]) I, 128.

feierlichen Scheins in allen Dingen haben?“[38]) Güte, Schönheit, Wahrheit haben nichts an sich, worauf der Schein der Lächerlichkeit fallen könnte; wer dennoch ihrer würde zu spotten suchen, auf den würde der Spott mit gedoppelter Kraft zurückprallen. Da so Alles, was wahr und schön und gut ist, sich als probefest gegen Scherz und Spott erweist: welche Ungerechtigkeit wäre es, meint unser Denker, der Rechtschaffenheit den Gebrauch dieser Waffe zu versagen, die nie wider sie selbst, dagegen wider alles ihr Feindliche ihre Schneide kehrt! Und so zeigt sich in der That, dass Alle, die Vertrauen haben zu ihrer Sache und von deren Güte und Wahrheit überzeugt sind, keinen Spott fürchten; und ihre Sache wird nicht anders als in höherem Glanze strahlen, nachdem die Spötterei sich ihr gegenüber als machtlos erwiesen hat. „Der göttlichste Mann, der jemals in der heidnischen Welt erschien, wurde in der Glanzzeit des Witzes durch den witzigsten Dichter abscheulich verspottet in einer ganzen, zu diesem Zwecke verfassten Komödie. Aber dies war so weit davon entfernt, seinen Ruhm zu vermindern oder seine Philosophie zu unterdrücken, dass vielmehr dadurch sein Ruhm und das Ansehen seiner Lehre noch höher stiegen. Er liess sich nicht nur ruhig verlachen; sondern, um dem Dichter so viel als möglich zu Hülfe zu kommen, stellte er sich selbst auf dem Theater offen zur Schau, damit seine wahre Figur, welche nicht eben vortheilhaft war, mit der verglichen werden könnte, welche der witzige Dichter als seinen Stellvertreter auf die Bühne gebracht hatte. Kein grösseres Zeugniss für die unüberwindliche Güte des Mannes konnte es geben und keinen grösseren Beweis, dass kein Trug war in seinem Charakter und in seiner Lehre!“[39])

Die Macht des Spottes gegen das, was Spott verdient, zeigt sich nach Shaftesbury gerade darin recht deutlich, dass die Leute, denen an Aufrechterhaltung der Täuschung gelegen ist, nichts mehr fürchten, als diesen *test of ridicule* — „dass sie es besser ertragen können, wenn man ihren Trug mit aller möglichen Bitterkeit und Heftigkeit schmäht, als wenn man ihn noch so leise auf jene andere Art berührt. Sie wissen sehr wohl, dass, wie Moden und Gebräuche,

[38]) I, 11 f.
[39]) I, 31 f.

so auch die Meinungen, selbst wenn sie noch so lächerlich sind, durch Feierlichkeit aufrecht erhalten werden.“[40])

„Manche glauben, was sie für ernst und feierlich halten, das dürfe nie anders, als auf eine ernsthafte und feierliche Weise behandelt werden: obgleich sie sich erlauben, das, was ein Anderer dafür hält, auf eine ganz andere Weise zu behandeln, und die Vordersten sind, wenn es gilt, die Schneide des Lächerlichen *(the edge of ridicule)* gegen alle Meinungen zu kehren — ausgenommen die ihrigen. Die Frage ist nun, ob dies hübsch ist, oder nicht? und ob es nicht recht und billig ist, mit unsern eigenen Meinungen eben so frei umzugehen, wie mit denjenigen anderer Leute? Denn in diesem Falle schonend zu sein, könnte als ein Stückchen Selbstsucht betrachtet werden; man könnte uns vielleicht einer vorsätzlichen Unwissenheit und blinder Idolatrie beschuldigen, weil wir Meinungen auf blossen Glauben angenommen und in uns gewisse Idol-Vorstellungen geheiligt hätten, die wir niemals entschleiern oder in hellem Lichte sehen lassen wollten. Es mögen aber vielleicht Ungeheuer und keine Gottheiten oder heilige Wahrheiten sein, die so sorgfältig in einem finstern Winkel unsrer Seele aufbewahrt werden: die Erscheinungen *(specters)* können uns hintergehen, wenn wir sie nicht auf alle Seiten herumwenden und ihre Gestalten und Formen nicht in jedem Lichte betrachten; denn was nur in einer gewissen Beleuchtung gezeigt werden kann, ist verdächtig. Wahrheit, setzt man voraus, kann jedes Licht vertragen: und eine dieser Hauptbeleuchtungen oder natürlichen Mittel, durch die man die Dinge zum Zwecke einer vollkommenen Prüfung ansehen muss, ist das Lächerliche *(Ridicule)*. selbst, oder die Art von Probe, durch welche wir erkennen, was an irgend einem Gegenstande gerechtem Spott unterworfen ist. So viel wird wenigstens von allen Denen zugegeben, welche zu irgend einer Zeit an dies Kriterion appelliren. Man nimmt an, dass auch die ernsthaftesten Ehrenmänner *(the gravest gentlemen)* selbst bei den ernsthaftesten Gegenständen dies anerkennen: und sie können kein Recht haben, Andern die Freiheit dieses Appells zu versagen, während sie so frei sind zu tadeln gleich

---

[40]) I, 13. — . . . *Ridiculum acri*
Fortius et melius magnas plerumque secat res. (*Horat. Sat. 10, 14 sq.*)

andern Leuten, und sich bei ihren ernsthaftesten Streitschriften keinen Scrupel daraus machen zu fragen: ‚Ist es nicht lächerlich'?"[41])

„Die Alten duldeten nicht nur alle Arten von Visionären und Enthusiasten, sondern andrerseits hatte auch die Philosophie freies Spiel und wurde als Gegengewicht gegen den Aberglauben unbehindert gelassen. Und während einige Schulen, wie die Pythagoräer und Neuplatoniker, sich dem Aberglauben und Enthusiasmus ihrer Zeit anschlossen, war es den Epikuräern, den Akademikern und anderen erlaubt, die ganze Kraft des Witzes und Spottes dagegen aufzubieten. Und so blieben die Sachen in glücklichem Gleichgewicht; Vernunft hatte freies Spiel, Gelehrsamkeit und Wissenschaft blühten: bewundernswürdig war die Harmonie und Gemüthsruhe, die aus diesem Antagonismus erwuchs. So wurden Aberglauben und Enthusiasmus mild behandelt; und sich selbst überlassen, wütheten sie nie zu einem solchem Grade, dass sie Blutvergiessen, Kriege, Verfolgungen und Verwüstungen in der Welt verursacht hätten."[42]) —

Dies ist Shaftesbury's Ansicht, wie er sie in dem „Briefe über den Enthusiasmus" zuerst ausgesprochen und in dem „Versuche über die Freiheit des Witzes und der Laune" sowie in den *Miscellaneous Reflections* vertheidigt hat. Jener Brief nun machte grosses Aufsehen und wurde in vielen Gegenschriften angegriffen. Unser Philosoph beantwortete dieselben nicht; er hielt es mit dem Petrarca, welcher an Thomas Messanensis schrieb: *Temerarium est, cum eo hoste confligere qui non tam victoriam appetit quam certamen: si Veritatem sequeris, id genus hominum vita.*[43]) Aber nicht bloss dies war der Grund seines Schweigens: es schien ihm überhaupt seiner unwürdig, jenen „grossen Philosophen und Theologen" nachzuahmen, „welche sich dazu verstehen, Kurzweil zu treiben und in gelehrter Fischmarktsprache zu schreiben, um die Kaffeehäuser zu belustigen und die Leute, die in den Buchläden zusammenkommen, zu unterhalten." Freilich, gerade durch solche litterarische Streithändel „bekommt die Schrift Leben, das Publicum horcht auf, der Verleger

---

[41]) I, 60 f.
[42]) I, 18.
[43]) Francisci Petrarchae *Opera. Basil. 1554. p. 644.*

fasst Muth; und wenn dann erst die Sache bald spruchreif, die Erwiderungen recht beissend und der Kampf zwischen den gelehrten Parteien recht hitzig geworden ist, dann schliesst man einen Kreis, und Leser sammeln sich in Menge. Jedermann ergreift jetzt Partei und sucht die seinige anzufeuern. ‚Dies soll mein Kämpe sein! — Auf Den da will ich mein Geld wetten! — Das hat getroffen! — Wieder ein guter Hieb! — Da war er ihm gewachsen! — Gieb Dem den nächsten Streich!‘: — Ein excellenter Sport! — Und wenn sich dann die Kämpfer mit ihren Anhängern auf ein Weilchen zurückziehen, welche Lobsprüche und Glückwünsche, welchen Applaus erhält dann Der, welcher Sieger schien. Und auf welche ehrenvolle Art wird er von seinen Gönnern begrüsst und becomplimentirt, selbst bis zur Beunruhigung seiner Bescheidenheit! — ‚Nein, aber meine Herren! — Verehrte Herrn! meinen Sie das wirklich? — Sind Sie denn aufrichtig? — Habe ich meinen Gegner behandelt, wie er's verdient? — Nie ward ein Mann so arg mitgenommen. Sie haben ihn ja vollkommen todt gemacht. — O meine Herren! Sie schmeicheln mir! — Der steht niemals wieder auf. — Denken Sie das in der That? Oder wenn er's doch sollte, würde es eine wahre Lust sein zu sehen, wie Sie ihn vornehmen würden.‘ — — Das sind Triumphe! Das spornt an! das macht den Autor schneidig und den Leser aufmerksam: — wenn so für die Menge die Trompete geblasen und eine Art amphitheatralischen Schauspiels für den Haufen aufgeführt wird von diesen gladiatorischen Federhelden! — — Was wird nach ein paar Jahren aus diesen Schriften werden? Was ist schon geworden aus jenen mächtigen Controversen, mit welchen einige der ansehnlichsten Schriftsteller die Welt amüsirten, wie sich noch die jüngsten Gelehrten erinnern? Ein oder zwei Originalwerke mögen vielleicht noch übrig sein: aber alle die nachfolgenden Vertheidigungen, Antworten, Dupliken und Repliken dienen schon seit langem den Pastetenbäckern.“ —[44])

„Die D. D. und M. A. unter seinen Landsleuten“[45]) haben nun Shaftesbury vielfach missverstanden, oder missverstehen wollen,[46])

---

[44]) III, 11. 12. 14.: als eine Probe von Shaftesbury's launiger Schreibweise.

[45]) Wieland, in seiner meisterhaften Uebersetzung von Horaz' Sermonen.

[46]) „Im Auslegen seid frisch und munter!
Legt ihr's nicht aus, so legt doch was unter!“ Goethe.

und zwar, wie sich voraussehen liess, die Theologen am meisten. John Leland, D. D., z. B. verwechselt beständig das, was unser Denker von dem heitern Sinn, *good humour*, als einem Schutzmittel gegen das Verfallen in religiöse Melancholie und daraus resultirenden Aberglauben sagt, mit dem, was er über den Spott, *raillery*, als schärfste Waffe gegen absurd-superstitiöse Meinungen sagt; und dann wirft er ihm vor, in seinem einstmals vielgelesenen Buche, welches eine sogenannte Widerlegung der bedeutendsten Deisten enthält: „dass Seine Lordschaft die Spötterei und das Lächerlichmachen *(raillery and ridicule)*, welche er empfiehlt, mit dem Namen Frohsinn *(good humour)* beehrt, und indem er immer eines dem andern unterschiebt und mit den Worten spielt, mit dem Leser seinen Scherz treibe:“[47]) Dergleichen nennt Lessing „einem Autor die Krätze geben, um ihn dann reiben zu können.“ — „In der That, um vor jenem vorgeblichen ‚Prüfstein der Wahrheit‘ Ekel zu empfinden,“ meint unser Theologe weiter, „braucht man nur den Gebrauch, den Se. Lordschaft von ihm gemacht hat, zu betrachten. . . . Auf diesem versteckten Wege des *Ridicule* beschleicht er oft den Leser, ehe dieser es gewahr wird, und unter der Gestalt eines Freundes führt er einen gefährlicheren Stoss, als wenn er die Rolle als offener und erklärter Feind gespielt hätte. Kurz, man kann mit Recht sagen, dass wir in diesem edeln und geistreichen Schriftsteller ein bemerkenswerthes Beispiel haben von der unrechten Anwendung jenes Talentes zum Lächerlichen, dessen Meister er so sehr war.“ Diesen Tadel Leland's würde Shaftesbury aber am Ende für ein Lob gehalten haben, denn er hat uns seine Ansicht über die Lelands unter den Theologen nicht vorenthalten: „Sie können, meine ehrwürdigen Herrn, Ihre religiösen Complimente und Ehrentitel freigebig austheilen in welcher Sprache Sie für gut finden, da mich die Namen Heterodoxe, Schismatiker, Häretiker, Skeptiker, selbst Ungläubiger, oder sogar Atheist nicht im geringsten ärgern werden, so lange das Urtheil nur aus Ihrem Munde kommt. Im Gegentheil kämpfe ich vielmehr mit mir selbst, um die Eitelkeit zu unterdrücken, die wegen einer solchen Gunstbezeugung leicht

---

[47]) John Leland, *A view of the principal Deistical Writers. 4. Ed. London, 1764. vol. I. p. 62.*

in mir aufsteigen könnte. Denn was auch im Grunde durch eine solche Behandlung bezweckt war, so kann ich es doch unmöglich anders als Gunst nennen; da es gewisse Feindschaften giebt, welche es immer für eine wahre Ehre gehalten werden wird, verdient zu haben.“ [48])

Obgleich der Philosoph ausdrücklich hervorgehoben hatte, „es sei ein grosser Unterschied zwischen dem Bestreben, von jeder Sache Anlass zum Lachen zu nehmen, und dem Bestreben, an jeder Sache die Seite zu finden, die mit Recht zu belachen sei;“ [49]) und „wir könnten nie eine Sache als ernst zu sehr achten und ehren, wenn wir sicher seien, dass sie es wirklich ist;“ [50]) so wurde ihm dennoch von manchen Seiten vorgeworfen, er sei ein Spötter und wolle selbst das Heiligste nicht unangetastet lassen. Es war ein edler Geistlicher, der sich seiner hier annahm: Herder war es, der sich sehr scharf gegen diese Entstellung der Ansicht Shaftesbury's aussprach: „Nur Rohheit des Verstandes oder Hartnäckigkeit der Krankheit konnte ihm so vernunftlose Grundsätze zur Last legen. . . . Lese man darüber nur seine eigene Vertheidigung, den Versuch über die Freiheit des Witzes und Frohsinns, mit klarem Auge, um sich von den Luftstreichen seiner Gegner zu überzeugen. . . . Dass Missverständnisse dieser Art nur möglich sind, zeigt, wie selten die Gabe des feinen Scherzes sei. . . . Der Thorheit, und nur der unverbesserlichen, feinen oder groben Thorheit gebührt Spott; welcher Mensch von feinen Sinnen wird ihn, der immer an Verachtung grenzt, auf's Heilige, Ehrwürdige, auf das wirklich Grosse und Schöne anwenden?“ [51]) Herder's hochanerkennende Beurtheilung der Philosophie unsers Denkers in der „Adrastea“ ist um so bedeutsamer und interessanter, als er selbst sechs Jahre vorher, in den „Briefen zu Beförderung der Humanität,“ noch Manches an Shaftesbury getadelt hatte, das er nun in der „Adrastea“ zu loben und zu vertheidigen sich gedrungen fühlte; — aber schon in jenen Briefen erklärte er: „Ich kann mir nicht vorstellen, wie ein unbefangener honnetter Mann

---

[48]) III, 334 f.
[49]) I, 128.
[50]) I, 11.
[51]) Adrastea. I, 14.

diesen Schriftsteller ohne innige Achtung aus der Hand legen sollte."

Das beste Schutz- und Heilmittel und die schärfste Waffe wider Trug, Aberglauben und alle Thorheit ist also nach Shaftesbury die Anwendung des „Prüfsteins des Lächerlichen" und des Spottes. Um uns nun über diese These ein gerechtes Urtheil zu bilden, werden wir uns fragen müssen: ob jenes Mittel und jene Waffe in der That erfolgreich, und wenn dieses, ob sie moralisch zulässig seien. — Unter dem Titel: *Remarques sur un petit Livre traduit de l'Anglois, intitulé, Lettre sur l'Enthousiasme,* hat nun unser Leibniz eine ausführliche Recension über diese Schrift abgefasst; und findet sich ein Abdruck derselben in Des Maizeaux's *Recueil de diverses pièces sur la philosophie etc. par Leibniz, Clarke, Newton etc. Amsterdam, 1720.* Leibniz erklärt hier unter anderm: *Il y aura peu de gens qui approuveront que sous prétexte „de guérir les enthousiastes par la raillerie", on prétende qu'il soit permis de railler les choses les plus saintes et les plus vénérables. . . . Il y aura encore moins de sujet de vouloir qu'il soit permis de tourner tout en ridicule.*[52]) Hierin ist aber Shaftesbury völlig mit Leibniz einverstanden; wenn dieser also dennoch jene Bemerkungen gegen ihn gerichtet haben sollte, so würde dies nur beweisen, dass der deutsche Denker dem brittischen grosses Unrecht gethan hat, eine Folge von Missverständnissen. In seinem Urtheile über die sämmtlichen Werke Shaftesbury's hat Leibniz seine früheren Auslassungen über jenen Brief kürzer zusammengefasst: *La Lettre sur l'Enthousiasme contient mille belles pensées; et je crois que la Raillerie est un bon préservatif contre ce vice. Mais je ne trouve point qu'elle soit propre à en guérir les gens. Au contraire, le mépris qui est enveloppé dans la railleric sera pris par eux pour une souffrance et persécution: et j'ai remarqué que, lorsqu'on raille sur les erreurs et absurdités en matière de religion, on irrite infiniment les gens qui en sont prévenus; et c'est le vrai moyen de passer athée dans leur esprit. Je ne sais pas aussi, si l'application du Ridicule est une bonne pierre de touche; puisque les meilleurs choses et les plus importantes peuvent être tournées en ridicule; et il n'est pas toujours sûr que la vérité aura les rieurs de son côté, car le plus*

[52]) *l. c. remarques 1 et 5. Des Maizeaux tome II, pp. 245. 247.*

souvent elle est cachée aux yeux du vulgaire.[53]) Diese Einwendungen scheinen zum Theil mehr etwas für sich zu haben. Der deutsche Denker hält das Lächerlichmachen und Verspotten absurder Meinungen nicht für ein Mittel, davon zu heilen; und allerdings lässt sich zweifeln, ob es stets erfolgreich sein wird: in vielen Fällen aber gewiss, wenn nämlich das Unterscheidungsvermögen noch nicht völlig getrübt ist — und selbst wenn die erste Wirkung heftiger Zorn sein sollte, bleibt doch abzuwarten, was der Erfolg sein wird, wenn sich jener erst gelegt hat; denn hier wie „bei Controversen und Mineralbädern ist die Nachwirkung erst die eigentliche". Shaftesbury empfiehlt die Probe des Lächerlichen wie Descartes die des Zweifels. Aber so wenig man die letztere Probe Jedermann zur Schau machen wird, sondern in der Einsamkeit des Studirzimmers; und so wie man hier nur die nach redlichem Forschen gefundenen Resultate der Oeffentlichkeit übergiebt: so wenig will Shaftesbury, dass man sich vor aller Welt hinstelle, probeweise Alles lächerlich mache und nun zusehe, ob man dabei nicht manchmal selber lächerlich wird, sondern fordert das Recht zu dieser Probe für die einsame oder mit Freunden gemeinschaftlich angestellte Meditation; und so beansprucht Shaftesbury die Freiheit, die Resultate dieser Untersuchungen öffentlich auszusprechen, selbst wenn sie das betreffen, was Viele für ernst und heilig halten. Dass Einige sich hierbei irren und Einige hier unredlich verfahren können, und doch vielleicht die Lacher auf ihrer Seite haben, dies kann vorkommen: eben wie jeder Irrthum, jede Täuschung in jeder Art Forschung falsche Ansichten verbreiten kann. Soll deswegen aber die freie Forschung untersagt werden? soll man bloss deswegen Shaftesbury's Forderung zurückweisen? Auch jede Arznei kann schaden; und *abusus non tollit usum.* Hierdurch findet der letzte Leibnizische Einwurf seine Beantwortung. Leibniz glaubt nun aber selbst, dass Spott ein gutes Schutzmittel wider den Aberglauben sei, und offenbar mit vollstem Rechte: dies ist aber von ganz eminenter Bedeutung; und würde Vielen die Shaftesbury'sche Forderung, Freiheit des Witzes und Spottes, schon allein hierdurch gerechtfertigt scheinen.

---

[53]) Leibniz, *Jugement sur les Oeuvres de M. le Comte de Shaftesbury.* I. Des Maizeaux, *Recueil etc. tome II, p. 269.*

Unsre erste Frage ist also dahin zu beantworten: dass Witz und Spott ein erfolgreiches Schutzmittel und in vielen Fällen auch ein erfolgreiches Heilmittel sind. Sind sie nun aber auch moralisch zulässig?

„Derjenige, der über die Religion spottet, weil er von der Falschheit derselben überzeugt ist, ist kein rechtschaffener Mann", erklärt Lessing[54]). „Wer giebt ihm das Recht, über Dinge zu spotten, die unzählige Menschen für die heiligsten in der Welt halten? Was kann ihn entschuldigen, wenn er durch Spöttereien arme Blödsinnige um ihre Ruhe und vielleicht noch um ein Mehreres bringt? Er verräth Lieblosigkeit, wenigstens Leichtsinn, und handelt unrechtschaffen wider seinen Nächsten." Das wäre Alles recht schön und gut, was Lessing hier sagt: wenn nur nicht diese „armen Blödsinnigen" bei ihrer *„sancta simplicitas"*, bei ihrer ungestörten „Ruhe" im crassesten Aberglauben so fürchterliches Unheil über ihre Mitmenschen gebracht hätten. Wer dem Menschenfreund das Recht giebt, „über Dinge zu spotten, die unzählige Menschen für die heiligsten in der Welt halten?" Die Manen „unzähliger Menschen", welche von jenen „ungescheut, ja pflichtmässig und frohlockend", zur Ehre ihrer Götzen geschmäht, verfeindet, verfolgt, gemartert, gefoltert, gekreuzigt, verbrannt worden sind! „Ziemt es Dem, Toleranz, ja, zarte Schonung zu predigen, der die Intoleranz und Schonungslosigkeit selbst ist? Rufen wir Ketzergerichte und Inquisitionen, Religionszüge und Kreuzzüge, Sokrates' Becher und Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen zum Zeugen auf!" Falls nun der Spott auch nur das wirksamste Schutzmittel, die schärfste Waffe gegen die Weiterausbreitung der Ursache so entsetzlicher Schrecken wäre, so würde sein Nutzen doch noch bei weitem seinen Schaden zu überwiegen scheinen. Wenn der Menschenfreund, unschlüssig über diese in der That schwierige Streitfrage, eine Entscheidung sucht, so wird er am besten sich zu fragen haben: könnte ich die Wirkungen verantworten, welche daraus resultiren würden, wenn ich aus den, die Geschicke der Menschheit bestimmenden Factoren jenen Gebrauch des Spottes eliminirte?! Und diese Frage bejahend zu beantworten, wird er, zumal im Hinblick auf das achtzehnte

[54]) im 106. Litteraturbriefe.

Jahrhundert, nicht wagen. Er wird daher unserm Lessing nicht beistimmen können, wenn dieser durch die erwähnten Worte auch den Shaftesbury als „keinen rechtschaffenen Mann“ hinstellt; er wird nicht zugeben können, dass dieser Philosoph „leichtsinnig oder lieblos“ gehandelt habe. Aber er wird anerkennen, dass unsre Arznei zu den Mitteln gehört, die nur in seltenen Fällen und stets nur von der Hand des Sachverständigen zu verabfolgen sind; und für diesen Sachverständigen wird er in unserm Falle nur den für das Menschenwohl begeisterten Schriftsteller erklären. —

Shaftesbury's Urtheile über die Kunst, im besondern über die Dichtkunst, wobei er sich grossentheils dem Aristoteles anschliesst, sind nicht ohne Bedeutung. Der Dichter findet, ihm zufolge, in seiner schöpferischen Thätigkeit selbst sein Glück; ebendamit aber arbeitet er auch zur Freude und zum Nutzen seiner Mitmenschen, „bis zur Nachkommenschaft und künftigen Jahrhunderten hinab“. „Sein Hauptthema, dasjenige, das seinen Genius am meisten erhebt und wodurch er Andre so mächtig bewegt, ist ‚das Gebiet der Sitten‘. Denn dies ist die Wirkung und dies die Schönheit seiner Kunst: durch Ton und Sylbenmaass die Harmonie und den Einklang einer innern Art auszudrücken und die Schönheit einer menschlichen Seele durch passende Folien und Contraste darzustellen, welche die Anmuth dieses Gemäldes erhöhen und die Musik der Leidenschaften mächtiger und bezaubernder machen.“ Nicht nur die moralische Wirkung, welche bei unserm Philosophen allerdings sehr in den Vordergrund tritt, ist nach ihm der Zweck der Kunst; sondern überhaupt die Mittheilung starker Gefühle, indem der Dichter uns durch seine „moralische Magie“ in das „Labyrinth der Affecte“ führt,[55]) — die Heraufbeschwörung der „Musik der Leidenschaften“ im Herzen des Menschen und ebendadurch das kräftigere Innewerden, der lebhaftere Genuss des Daseins, d. i. Bewusstseins. Jedoch hat er diesen Gedanken noch nicht so entschieden zur Geltung gebracht, und dies noch nicht als die vornehmste Absicht der Kunst erkannt, wie nach ihm Helvetius, Schiller u. A. — Schon Shaftesbury bestimmt das Wesen des ästhetischen Genusses als „interesselos“, wie man jetzt zu sagen pflegt, d. h. als

[55]) I, 136.

rein intellectuell: es sei ein Seelengenuss, kein fleischlicher. Das Princip der Schönheit, bemerkt er weiter, sei ein geistiges; es liege nie in der Materie, sondern in der Form, in Kunst und Absicht; und der Geist, die Absicht, die wir zu erkennen glauben, errege allein unsre Bewunderung, unser Entzücken. Drei „Ordnungen der Schönheit" unterscheidet Shaftesbury, an eine frühere Lehre sich anschliessend: die bloss physikalische Schönheit (wie wir sie kurz nennen können), die geistig-lebendige, und die göttliche Schönheit: der letzte Urquell alles Schönen. Jener zweiten Ordnung, der geistig-lebendigen Schönheit Krone und Gipfel aber ist das Kunstwerk einer schönen Seele, die moralische, die Charakterschönheit. — Der ächte Dichter, erklärt unser Philosoph ferner, „ist ein zweiter Schöpfer, ein wahrer Prometheus unter einem Jupiter. Gleich dem Höchsten Künstler, oder der universellen plastischen Natur, formt er ein Ganzes, in sich zusammenhängend und symmetrisch und mit der angemessenen Unterordnung der Bestandtheile". Auch „das Gemälde des Malers muss ein Ganzes sein, für sich bestehend, unabhängig, vollkommen. Alle Einzelheiten müssen dem allgemeinen Plane unterworfen sein und Alles dem Hauptzweck dienen: um eine gewisse Leichtigkeit der Uebersicht, eine klare, einfache, einheitliche Anschauung zu gewähren; welche durch die Darstellung abgesonderter, für sich bestehender Dinge unterbrochen und verwirrt werden würde." Diese Simplicität und Einheit des Planes vermisst unser Philosoph bei den Dramatikern seines Landes; und im besondern hat er gegen die Shakespeare'sche Darstellungs- wie Ausdrucksweise, auch noch in andrer Hinsicht, manches einzuwenden und vermag ihr nicht gerecht zu werden; doch erkennt er es dankbar an, dass dieser gewaltige Dichter, sowie Fletcher, Johnson und Milton, „zu ihrem ewigen Ruhme die Ersten von allen Europäern gewesen sind, welche, seit der gothische Maassstab in der Poesie galt, den widrigen Missklang des Reimgeklingels abzuschütteln wagten. — Es ist evident, unser natürliches Genie strahlt über jenes luftige Nachbarvolk hervor, von dem man aber bekennen muss, dass es mit redlicherer Mühe, treuerem Fleiss nach Politur gestrebt und studirt hat, den Musen sowohl ihre gehörige Gestalt und ihr Ebenmaass als auch den natürlichen Schmuck der Correctheit, Reinheit und Anmuth des Styls zu geben. In der dramatischen

Kunst sind sie so glücklich gewesen, ihre Bühne zu einer so grossen Vollkommenheit zu erheben — als der Genius ihrer Nation es zulässt. Aber der hohe Geist der Tragödie kann da nicht bestehen, wo der Geist der Freiheit fehlt" — eine Wahrheit, die später Voltaire in mehrfacher Weise erfahren sollte.[56]) —

— Zum Beschluss dieser Einleitung sind nur noch Shaftesbury's Ansichten über den Begriff der Philosophie zu erörtern. Unser Denker stellt den Philosophen gern mit dem „Virtuosen" in Parallele, der bei ihm, um ein Schiller'sches Wort zu gebrauchen, „in einer schönen menschlichen Mitte steht, gleich weit von der Phantasterei und der Philisterhaftigkeit". Ich lasse ihrer Bedeutung wegen die Hauptstellen über die Philosophie hier wörtlich folgen.[57])

„Unter der allgemeinen Benennung ‚Virtuose' begreifen wir die wahrhaft gebildeten Männer (*the real fine gentlemen*), die Freunde der Kunst und des Genies; solche, die die Welt gesehen und sich von den Sitten und Gebräuchen der verschiedenen Nationen Europas unterrichtet, ihre Alterthümer und ihre Geschichte erforscht, ihre Politik, Gesetze und Verfassungen betrachtet, die Lage, Stärke und die Zierden ihrer Städte und ihre hauptsächlichsten Künste, Studien, Vergnügungen, ihre Architectur, Sculptur, Malerei, Musik, und ihren Geschmack in Poesie, Gelehrsamkeit, Sprache und Conversation beobachtet haben.

„Bisher fand sich noch nichts Lächerliches, noch kein Ziel für satirischen Witz oder Spott. Aber wenn wir diesen Virtuosencharakter ein wenig weiter treiben und unsern polirten Herrn (*polish'd gentleman*) in noch feinere Untersuchungen führen, wenn von der Betrachtung der Menschheit und ihrer Angelegenheiten jenes speculative Genie, jener genaue Untersucher der Werke der Natur mit gleichem oder vielleicht noch grösserem Eifer zur Betrachtung des Insectenlebens, oder der Einrichtungen, Wohnungen und der Oekonomie einer Art Muschelthiere übergeht, wenn er ‚ein Cabinet' in gehöriger Form eingerichtet und es zum wahren Vorbild seiner Seele gemacht hat, die von demselben Plunder- und Flitterwerk entsprechender leerer Begriffe und chimärischer Mei-

---

[56]) I, 136. 137. 143. 207. 218. II, 396—409.
[57]) III, 156—161.

nungen angefüllt ist: dann wird er in der That ein Ziel genugsamen Spottes und der Gegenstand des Scherzes in der allgemeinen Conversation.

„Noch etwas Schlimmeres als dies widerfährt diesen untergeordneten Virsuosen. Indem sie so eifrig Raritäten zu erlangen suchen, verlieben sie sich endlich in die Rarität bloss der Rarität wegen. Nun sind die grössten Raritäten in der Welt die Monstra. Und so wird bei diesen Männern Studium und Geschmack, die beständig auf solche Weise in Uebung erhalten werden, am Ende wirklich monströs; und ihr ganzes Vergnügen besteht im Sammeln und Betrachten von alledem, was da möglichst monströs, widerwärtig, aussergewöhnlich und unzweckmässig in der Natur ist.

„In Philosophie steht die Sache genau ebenso wie bei diesem Virtuosen-Beispiel. Nehmen wir einen Menschen an, der, fest entschlossen, von seinem Verstande den nützlichsten Gebrauch zu machen, überlegt: Wer oder was er sei; woraus er entstanden, oder woher er sein Wesen habe; was mit ihm bezweckt wurde, uud zu welcher Handlungsweise er durch seine natürliche Einrichtung und Verfassung bestimmt ist; — sollte jener Mann nun, um hierüber Aufschluss zu erlangen, in sich selbst hinabsteigen und seine inneren Kräfte und Vermögen untersuchen, oder aufsteigen über seine eigene unmittelbare Gesellschaftssphäre, seine Stadt, sein Vaterland hinaus, um seinen höheren Staat, sein höheres Vaterland (jenes allgemeine und universelle, als dessen Mitglied er geboren ist) zu entdecken und zu erkennen: so könnte ihm sicherlich Nichts dieser Art die geringste Verachtung oder Verspottung zuziehen. Im Gegentheil muss der ‚Gebildetste' (‚*the finest gentleman*') am Ende nur für einen Idioten gehalten werden, wenn er, viel von der Kenntniss der ‚Welt' und der ‚Menschheit' schwatzend, es nie zu einem Gedanken über Studium und Erkenntniss seiner selbst, oder der Verfassung und Regierungsform jenes wahren Gesammtwesens, der Welt, gebracht hat, von wo er sein Wesen empfangen hat. —

„*Quid sumus, et quidnam victuri gignimur?*[58]): ‚Wo sind wir? Unter welchem Dache? Oder auf welchem Schiffe? Wohin ist es gerichtet? Zu welchem Zweck? Unter wessen Steuer, Regierung,

[58]) *Pers. Sat. III, 67.*

Protection?' — dies sind Fragen, die natürlich jeder verständige Mensch thun würde, wenn er plötzlich auf einen neuen Schauplatz des Lebens versetzt würde. In der That muss man erstaunen, wenn man erwägt: dass ein Mensch schon lange in eine Welt gekommen sein und Sinn und Verstand mitgebracht haben sollte — und doch niemals diese einfache Frage an sich selbst gestellt haben: ‚Wer bin ich, oder Was?'[59]) — dass er im Gegentheil regelrecht zu jedem andern Studium, zu jeder andern Untersuchung schreitet und diese allein, als die unwichtigste, hintenansetzt: oder dieselbe Andern überlässt, die, wie er meint, dazu bestellt worden sind, bei diesem Capitel für ihn zu denken und zu begreifen! Genarrt und betrogen zu werden bei dieser Sache, ist, scheint es, ohne Belang! Wir bemühen uns, die Angelegenheiten andrer Leute und das in der Welt, was uns am wenigsten angeht, mit unsern eigenen Verstandeskräften sorgfältig zu untersuchen: was aber unmittelbar uns selbst und unser eignes höchstes Interesse betrifft, das überlassen wir gütig Anderen für uns zu untersuchen, und sind mit dem Ersten, der da kommt, zufrieden, wenn wir uns auf seine Treue und Redlichkeit verlassen zu können meinen.

„Hier, dünkt mich, fällt das Lächerliche mehr auf die Philosophie-Hasser, als auf die Virtuosen oder Philosophen. So lange Philosophie (wie sie nach ihrer ursprünglichen Bedeutung sollte) für Meisterschaft in Leben und Sitten gehalten wird, dürfte sie keine schlechte Rolle in der Welt spielen, was auch für Ungereimtheiten herrschen, oder wie närrisch die Zeiten auch sein mögen. Aber wenn wir die Philosophie, gleich der blossen Virtuosenschaft, in ihrem gewöhnlichen Laufe betrachten, so werden wir finden, dass das Lächerliche eben so stark auf die Anhänger jener höhern wie der niedern Art fällt: ‚Muschelschalen' sind bei beiden im Ueberfluss vorhanden. Viele Dinge, die ausser uns liegen und zu unserm wahren Interesse oder demjenigen der Gesellschaft und Menschheit in keiner Beziehung stehen, werden emsig erforscht, die entferntesten Operationen, die tiefsten Geheimnisse und die schwierigsten Phänomene der Natur untersucht und wunder-

[59]) Vgl. die so ähnliche Stelle bei Schopenhauer: Parerga und Paralipomena. II. Bd. §. 278. WW. VI. Bd. S. 534 f.

lich erklärt, Hypothesen und phantastische Systeme aufgestellt, ein Universum anatomirt und durch ein treffliches Schema so aufgelöst und reducirt, dass es als ein leichtes Kunststück oder Geheimniss für diejenigen erscheint, welche den Leitfaden dazu haben; selbst Schöpfung kann gelegentlich dargestellt werden; Verwandlungen, Projectionen und andere philosophische Arcana, dergleichen in der körperlichen Welt Alles vollbringen können, während in der intellectuellen ein aufgestelltes Gerüst metaphysischer Phrasen und Distinctionen zur Lösung aller überhaupt aufzuwerfenden Schwierigkeiten in Logik, Ethik oder irgend einer Realwissenschaft dienen kann.[60])

„Man sieht hieraus, dass die Fehler der Philosophie und die der Virtuosenschaft von derselben Natur sind. Nichts kann gefährlicher sein, als eine schlechte Wahl oder verkehrte Anwendung der Kraft bei diesen Sachen. Aber so lächerlich auch diese Studien durch unverständige Handhabung gemacht werden, so gehören sie doch offenbar, ihrer Natur nach, zu dem Charakter eines vernünftigen und gebildeten Mannes (*the character of a fine gentleman and man of sense*).

„Philosophiren, in einer richtigen Bedeutung des Wortes, heisst nicht mehr, als die gute Erziehung oder Lebensart eine Stufe höher bringen. *(To Philosophize, in a just signification, is but to carry Good-breeding a step higher.)* Denn die Vollendung der Erziehung ist: zu lernen, was schicklich im Umgang und schön in den Künsten ist; und die Summa der Philosophie ist: zu lernen, was recht ist in der Gesellschaft und schön in der Natur und der Ordnung der Welt.

„Nicht Geist nur ist es, sondern auch eine geordnete Gemüthsverfassung, welche den wohlgebildeten Mann ausmacht. Und ebenso ist es nicht nur der Kopf, sondern auch das Herz, und die Standhaftigkeit und Entschlossenheit, welche den wahren Philosophen vollendet. Beide Charaktere trachten nach Dem, was vortrefflich ist, streben nach einem guten Geschmack und haben das Muster dessen vor Augen, was schön

[60]) Die Alchymisten, bemerkt Shaftesbury an einer anderen Stelle (II, 289 f.), verhalten sich zu diesen Philosophen, wie die Praxis zur Theorie.

ist und sich ziemt.... *Quid VERUM atque DECENS, curo, et rogo, et omnis in hoc sum*[61]).“ —

Diese Auffassung der Philosophie als durchaus praktischen Endzwecks entwickelt Shaftesbury auch in seinen Briefen an einen Theologie-Studirenden:[62]) „Alles, was wir Ausbildung unsres Geistes nennen, in leerer und trockener Speculation, und alle Gelehrsamkeit, die nicht direct darauf abzielt, uns rechtschaffener, wohlwollender, gerechter und besser zu machen, ist weit davon entfernt, mit Recht so genannt zu werden. Und selbst alle jene Philosophie, welche auf Vergleichung und Verbindung von Complex-, Implex- und Reflex-Ideen gebaut ist, all' das Getöse und Lärmen von Metaphysik, all' jene vorgebliche Forschung und Wissenschaft der Natur, die man ‚Aristotelische', ‚Cartesianische' oder was sonst für eine ‚Naturphilosophie' nennt, all' jene erhabenen Betrachtungen von Sternen und Sphären und Planeten, und all' die gesucht-wissbegierigen Theile der Gelehrsamkeit sind so weit davon entfernt, nothwendige Ausbildungsmittel des Geistes zu sein, dass, ohne die äusserste Vorsorge, sie nur dazu dienen, ihn in Wahn und Thorheit aufzublähen und den Menschen in seiner Unwissenheit und seinen Lastern noch zu befestigen.“

„Philosophie, welche sich selbst und alles Andre beurtheilt“, erklärt unser Philosoph in seinem „Selbstgespräch“, „weist jeder niederen Wissenschaft ihren gebührenden Rang an; überlässt es einigen, Töne zu messen, anderen, Sylben zu scandiren, anderen, das *Vacuum* zu wägen und Raum und Ausdehnung zu definiren: aber reservirt für sich die Auctorität und Majestät, auf die sie Anspruch hat, behauptet ihren alten Stand und Rang und ihre Benennung als *Vitae Dux, Virtutis Indagatrix,* und die andern jener gerechten Namen, die ihr einst zukamen, als sie noch mit dem Redner angeredet zu werden verdiente: *Tu Inventrix Legum, tu Magistra morum et disciplinae .... Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus. (Cic. Tusc. quaest. lib. 5.)* Herrliche Herrscherin! aber so leicht zu verkennen, solange so viele Mägde ein eben so glänzendes Gewand tragen, und einige dich sogar in Kleid und Schmuck weit überstrahlen!

[61]) Horat. *Ep. I, 11 v. 11.*
[62]) *L. 21 f.*

„In Wahrheit, zu welch' scheinbarem Studium, welch' feierlich tiefem Nachdenken erhebt man die sogenannten ‚philosophischen Speculationen!' — die Bildung der Ideen! — ihre Verbindung, Vergleichung, Aehnlichkeit und Verschiedenheit! — Was kann einen besseren, mehr versprechenden Anschein von ächter und wahrer Philosophie haben? Wohlan denn: lasst mich auf diese Weise philosophiren, wenn dies in der That der Weg zur Weisheit ist. Lasst mich meine Begriffe von Raum und Substanz untersuchen, lasst mich die Materie und ihre *Modi* tief betrachten: ob Dies Selbstbetrachtung, ob Dies Vervollkommnung meines Verstandes, Erweiterung meines Geistes ist. . . . Wenn ich mir immer noch dasselbe Mysterium bin: wozu dient all' dieser Aufwand von Vernunft und Scharfsinn? Weswegen bewundre ich jene Philosophen und bemühe mich, selbst einer zu werden?" [63])

„Man sammelt, heisst es, keine Trauben von den Dornen und keine Feigen von den Disteln. Nun, wenn es in der litterarischen Welt irgend ein erstickendes Unkraut, irgend etwas, das rein ‚Dorn und Distel' ist, giebt, so ist's aller Wahrscheinlichkeit nach gerade jene Art Pflanze, die in einigen berühmten Schulen für Philosophie gilt. Nichts kann lächerlicher sein, als zu erwarten, dass Moralität und Verstand solch' einem Stamme entspriessen sollten. Jene macht allerdings auf Beziehung zur Sittlichkeit Anspruch, da sie Natur, Wesen und Eigenschaften der Geister definire, und auf eine Beziehung zur Vernunft, da sie die Figuren und Formen gewisser, in der Kunst des Urtheilens und Schliessens benutzter Werkzeuge beschreibe: aber wären die listigsten Menschen Jahrhunderte hindurch dazu angestellt worden, eine Methode ausfindig zu machen, die Vernunft der Menschheit zu verwirren und ihren Verstand herunterzubringen; so würden sie vielleicht ihren Zweck nicht besser haben erreichen können, als durch die Gründung einer solchen Scheinwissenschaft." [64])

„Ich stehe nicht an zu erklären", bemerkt unser Philosoph in den Miscellaneen [65]), „dass es für Einen, der mit Nutzen philosophiren will, gewissermassen nothwendig ist, von dem ‚metaphysischen'

[63]) I, 298 f.
[64]) I, 286 f.
[65]) III, 210 f.

Theile der Philosophie eine Kenntniss zu haben, die genügend ist ihn zu versichern: ‚dass daraus keine Kenntniss oder Weisheit zu lernen ist'. Denn von dieser Wahrheit wird ihn nichts anderes als Erfahrung und Studium völlig überzeugen können." [66])

Jene ganze scholastische Behandlung der Philosophie hat dieselbe heutzutage ganz in Verruf gebracht, erklärt Shaftesbury [67]); aber dennoch: „was thun wir Alle denn anders, als philosophiren? Denn da Philosophie, wie wir sie auffassen, Studium der Glückseligkeit ist, muss da nicht Jeder, auf diese oder jene Art, geschickt oder ungeschickt, philosophiren?" Die Frage ist nur: wer philosophirt am besten? Wenn man aber in allen Handwerken, Künsten und Wissenschaften das Urtheil des Mannes, der ihnen seine volle Kraft widmet, für das beste hält: „wessen Urtheil dann in Moral und Lebenskunst? Soll man nicht den für den besten Richter über die Art zu leben anerkennen, der das Leben studirt und es nach einer gewissen Regel zu gestalten sucht?" — So weit Shaftesbury. —

Wir werden nun selbst zu dieser Anschauungsweise des Philosophen Stellung zu nehmen haben. Der englische Denker folgt, wie wir gesehen haben, in seiner Auffassung des Begriffs der Philosophie der Mehrzahl der Alten, hierin noch bestärkt durch den peinlichen Eindruck, den die scholastische Behandlung derselben auf einen, von Hellenischen Musen gebildeten Geist machen musste. Aber als sich bei jenem wunderbaren Volke des Alterthums der philosophische Trieb, als die edelste Blüthe der Menschheit, naturwüchsig entwickelte, war sein urkräftiger Drang zunächst auf ein Verständniss der ganzen Welt gerichtet. In Sokrates kehrte er „vom Himmel zur Erde zurück" — denn er hatte bei seiner ersten Bethätigung gerade den höchsten Gegenstand der Forschung, die „kleine Welt", Mensch genannt, ausser Acht gelassen. Von nun an blieb dessen Erkenntniss ihm beständig die Hauptaufgabe. Aber er irrte sich nun oft über sein eigenes Wesen — es gelang ihm selten, sich selbst, einen ursprünglichen und zunächst blinden Naturtrieb, in klares Bewusstsein zu übersetzen. Denn da

[66]) Vgl. Immanuel Kant.
[67]) II, 138.

er an der Betrachtung des Lebens Dessen, dem er selbst einwohnte, das grösste Interesse empfand und daher das Menschenleben bald zu seinem Hauptgegenstande machte; so hielt er dieses unmittelbare, zunächst rein theoretische Interesse irrthümlich für ein nur abgeleitetes, praktisches — er verkannte, dass seine eigene Bethätigung und die aus derselben unmittelbar entspringende Geistesfreude Selbstzweck sei und nicht blosses Mittel für etwas Anderes, was dies auch sein möge. — Unser Trieb nannte sich „Liebe zur Weisheit“: aber schon in dieser Benennung lag etwas leicht irre führendes, indem Weisheit meistens mehr als eine Sache des Herzens, denn des Kopfes, mehr als ein Wollen, denn als ein Wissen gefasst wird. So entstand der „Weltbegriff“ von Philosophie und vom Philosophen, nach Kant's Bezeichnung, — welche letztere Namen oft auch in solchen Fällen gebraucht wurden, wo das Element des Wissens gar nicht in Anbetracht kommen konnte. „Weltbegriff“ nennt Kant denjenigen, „der das betrifft, was Jedermann nothwendig interessirt“. Wenn wir uns bloss an diesen Ausdruck halten wollten, ohne Rücksicht auf die eigentliche Meinung des Philosophen, so könnten wir diesen „Weltbegriff“ auch zu dem unsern machen: indem allerdings ein Verständniss von Welt und Leben „nothwendig Jedermann interessirt“ — wenn wir nur dies „Jedermann“ richtig verstehen, als „jeden (wahrhaften) Menschen“; da ja auch an dem Weltbegriff im eigentlich Kantischen Verstande nicht eben jedes „zweibeinige Geschöpf ohne Federn“ Interesse findet, und für die musenlosen Geister sich noch kein Philosoph bemüht hat. Aus diesem Interesse, das jeder wahrhafte Mensch an Philosophie nehmen muss, folgt nun auch, „dass man sicher sein kann, so spröde und geringschätzig auch Diejenigen thun, die eine Wissenschaft nicht nach ihrer Natur, sondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurtheilen wissen: man werde jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten, zurückkehren“. (Kant.)

Der Begriff der Philosophie, den wir zu Grunde legen müssen, ist daher, nach jenem Kantischen Ausdrucke, der „Schulbegriff“ derselben, welcher die Weltweisheit als eine Wissenschaft, als ein System von Erkenntnissen auffasst; und ergiebt sich uns somit die Philosophie als „eine umfassende, wissenschaft-

liche Welt- und Lebensanschauung“.[68]) Durch diese Begriffserklärung „Welt- und Lebensanschauung“ treten wir auch jener heutigen Tages unter den Naturforschern verbreiteten Ansicht entgegen, dass Philosophie mit Naturphilosophie identisch sei: oder vielmehr gewissen Consequenzen, die einige derselben daraus ziehen. Denn an sich wäre ja, auf unserm Standpuncte, gegen diese Auffassung der Philosophie als Naturphilosophie nichts einzuwenden, da wir das menschliche, wie alles geistige Leben als in der Natur mit einbegriffen, als einen Theil derselben ansehen. Aber dieser Theil ist gerade der bedeutsamste, als der Gipfelpunct der uns bekannten Natur, als „die Blüthenkrone der Schöpfung“ — er erregt unser philosophisches Interesse wahrlich mehr noch, als alle die „Sonnen und Milchstrassen“.

Wir beabsichtigen im Folgenden eine Darstellung und Würdigung der Philosophie Shaftesbury's. Aber schon eine blosse Berichterstattung über ein philosophisches System wird durch den Standpunct des Darstellers wesentlich beeinflusst, selbst wenn dieser von aller Kritik möglichst absieht. Dieser Standpunct wird offenbar noch mehr maassgebend sein, wenn eine philosophische Lehre nicht bloss dargestellt, sondern auch geprüft und gewürdigt werden soll. Denn jedes Urtheil und jede Werthschätzung setzt Maasse und Normen voraus, und je nachdem diese verschieden sind, werden auch jene andere werden. Es erscheint mir daher als ein Act der Redlichkeit, bei einer solchen Beurtheilung eines fremden Systems die eigne Anschauungsweise, den eigenen philosophischen Ort (wenn ich so sagen darf) deutlich zu markiren: ein Jeder kann dann leicht selbst „den Abzug machen“, er kann sagen: auf diesem Orte erscheint jene Lehre so — auf einem anderen aber eben anders; und man benimmt mithin seinem eigenen Urtheile dadurch das Orakelmässige und Absprechende. Durch diese Gründe bewogen, habe ich schon soeben meine allgemeine Ansicht über das Wesen der Philosophie gekennzeichnet, und bleibt mir zur Bezeichnung meines „philosophischen Ortes“ nur noch Einiges zu bemerken übrig.

---

[68]) M. vgl. die Vorrede zu des Verfassers Schrift: Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwin'schen Entwicklungstheorie. Leipzig, 1876.

Da die Philosophie nach jener Begriffserklärung Wissenschaft ist, so folgt, dass in ihr nur rein theoretische Gründe Geltung haben dürfen; mit einem „Glauben" hat sie es daher nur so weit zu thun, als dieser auf Gründen wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit ruht; der Glaube als eine blosse „Zuversicht dess' das man hoffet" hat in ihr keinen Raum. Aus dieser Auffassung der Philosophie als einer Wissenschaft folgt ferner, dass sie streng einheitlich sein muss, dass ihre allgemeinsten Principien durchgreifen müssen, dass sie daher nicht zwei Welten kennt, sondern nur unsre eine Welt, die Welt unsers Empfindens und Denkens. „Welt- und Lebensanschauung", anstatt bloss „Weltanschauung", sagten wir nur deshalb, um das (Geistes-)Leben als den obersten Gegenstand der Forschung noch besonders hervorzuheben; da uns ja die geistigen eben so wohl wie die rein physikalischen Kräfte als zur Natur gehörig erscheinen. Hieraus folgt nun auch, dass die Philosophie rein „immanent" bleiben und nie „transscendentiren" soll, dass sie sich m. a. W. mit unserm sog. „Diesseits" zu begnügen und in diesem auch keinerlei Eingreifen aus einem „Jenseits" anzuerkennen hat. „Die Philosophie soll immanent sein und sich nicht versteigen zu überweltlichen Dingen, sondern sich darauf beschränken, die gegebene Welt von Grund aus zu verstehen: die giebt Stoff genug". Diesen Worten Arthur Schopenhauer's müssen wir uns vollkommen anschliessen — aber freilich auch bedauern, dass der pessimistische Denker dem selbst so wenig entsprochen hat. — Endlich ergiebt sich aus dem Allen, dass die Philosophie die höchsten Resultate der speciellen Naturwissenschaften nicht ignoriren darf, dass sie nach Copernicus und Galilei und nach Lamarck und Darwin nicht so thun darf, als sei gar nichts geschehen: sondern dass sie jene Errungenschaften anzuerkennen und ihre Anschauungen, wenn diese jenen widersprechend waren, demgemäss zu reformiren hat.

Wir werden also im Folgenden die Shaftesbury'sche Philosophie darauf zu prüfen haben: ob sie, trotz der gekennzeichneten Ansicht ihres Urhebers vom Begriffe der Philosophie, eine adäquate Theorie enthalte, ob sie einheitlich und durchweg immanent sei und nur auf theoretischen Gründen ruhe, und ob sie endlich in den Rahmen einer Weltanschauung passe, welche von der Wahrheit der allgemeinen Entwicklungstheorie ausgeht. —

Nach den angeführten Erklärungen Shaftesbury's über das Wesen der Philosophie werden wir schon im voraus nur diejenigen Gebiete derselben von ihm untersucht erwarten, welche mit den praktischen Interessen des Menschen in der engsten Verbindung stehen. Dies sind die Moral- und die Religionsphilosophie: und in der That hat er seine Forschungen im wesentlichen auf diese beschränkt. Denn wenn er in letzteren wirklich einmal über diese Sphäre hinausgeht, so geschieht dies doch nur so weit, als im Interesse jener selbst nothwendig erscheint. Der Geist, der nach Vollkommenheit strebt, sagt Shaftesbury, wirft nur einen flüchtigen Blick auf das Ungeistige: *for whatever is void of Mind, is void and darkness to the Mind's Eye,* „denn Alles, was ohne Geist ist, ist öde und Finsterniss für des Geistes Auge".

Auch bei bedeutenden Philosophen zeigt sich oft, wie sehr ins Specielle gehend die geistigen Anlagen von der Natur ausgetheilt sind: man denke z. B. an Bruno, der wesentlich bloss „Physiker", und an Locke, der wesentlich bloss Logiker war. Shaftesbury's Genie nun ist wesentlich auf's Ethische (wozu in der weiteren Bedeutung des Wortes auch das Religiöse zu rechnen ist) beschränkt. Und da aus dieser Vereinzelung der Anlagen auch eine Vereinzelung des intellectuellen Interesses folgt, so dürfen uns manche absprechende Urtheile grosser Denker und Dichter über ganze Felder des Wissens und deren vornehmste Bebauer nicht befremden. Sehr gut sagt Burdach: „Wozu man kein Talent hat, dazu verspürt man auch keine Neigung, und am Ende bildet man sich ein, man verschmähe es freiwillig."

Unsre Darstellung der Philosophie Shaftesbury's wird dem Gesagten zufolge in zwei Theile zerfallen, in die Entwicklung seiner Moralphilosophie und in die seiner Religionsphilosophie: die, andere Theile der Philosophie betreffenden Bemerkungen werden wir, dem Philosophen selbst folgend, nur im Zusammenhange jener behandeln; stets aber werden wir das Wesentliche vor dem Unwesentlichen hervorzuheben suchen, und letzteres nicht selten ganz zu übergehen uns gestatten. Aus dem Umstande ferner, dass unsre Anschauungsweise mit der Shaftesbury'schen mindestens verwandt ist, wird sich bei der Darstellung des Systems, wo sie überhaupt nöthig erscheint, eine begleitende, nicht eine Schluss-Kritik empfehlen;

als welche letztere nur in solchen Fällen den Vorzug haben möchte, wo der Standpunct des Beurtheilers von dem des Beurtheilten wesentlich verschieden ist. Endlich wird unsre Darstellung (wie schon im Bisherigen) die Maxime befolgen, den Philosophen, so weit es angeht, selbst redend einzuführen, da die Originalität eines Denkers offenbar aus seinen eigenen Worten klarer hervorleuchten muss, als aus einer jeden Umschreibung derselben; dagegen werden wir uns hinsichtlich der Gedankenfolge und Methode der Darstellung an die seinige durchaus nicht zu binden haben — aus Gründen, die sich aus unsern obigen Erörterungen über seine Behandlungsweise philosophischer Gegenstände leicht ergeben.

MORALPHILOSOPHIE.

L'HUMANITÉ *est la première des vertus.*
VAUVENARGUES.

Von ethischen Systemen geniesst heutigen Tages in Deutschland die Kantische und die im Wesentlichen von dieser abhängige Moralphilosophie das meiste Ansehen. Ich halte mich daher für verpflichtet, bevor ich die Darstellung der Shaftesbury'schen Ethik, als jener vorzuziehen, beginne, die Gründe anzugeben, welche mich wider das Kantische Moralsystem bestimmen.

Zunächst ist es schon KANT's Benennung und sein Begriff der Ethik selbst, deren Richtigkeit ich nicht anzuerkennen vermag, indem ich den, schon von SALAT, SCHLEIERMACHER, SCHOPENHAUER u. A. dagegen erhobenen Einwürfen vollkommen beistimmen muss. „In einer praktischen Philosophie," sagt der Königsberger Denker,[1]) „ist es uns nicht darum zu thun, Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht." Wir nun aber betrachten „die Philosophie als eine rein theoretische Thätigkeit, bei der es sich nur um das Erkennen des Wirklichen handelt" (ZELLER); und was von der Philosophie überhaupt gilt, das muss auch von der Moralphilosophie gelten; man darf dieselbe daher, meinen wir, nicht der „theoretischen Philosophie" als „praktische Philosophie" entgegensetzen — die Moralphilosophie

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. II.

als solche bezweckt ja nicht ein Handeln des Menschen, sondern eine Erkenntniss des menschlichen Handelns, eine adäquate Theorie desselben: ist daher eben so theoretisch wie die übrigen Theile der philosophischen Wissenschaft. Die wissenschaftliche Ethik ist von der sog. „Lebensmoral" wohl zu unterscheiden; erstere bezweckt Wissen, letztere Handeln — erstere ist Sache des Philosophen, letztere des Pädagogen. Aus dieser Auffassung unsrer Wissenschaft ergiebt sich nun auch, dass eine imperative Form derselben nicht angemessen ist; wir müssen hierin also dem Aristo von Chius gegen Seneca beipflichten: *monitiones paedagogi esse, non philosophi.*[2]) — Zwar meinte sogar Aristoteles: „Nicht deswegen studiren wir Moral, damit wir wissen, was Tugend sei, sondern damit wir sie ausüben; und ohne jenen Zweck wäre jene Kenntniss sehr unbedeutend;"[3]) — zwar war fast das ganze Alterthum seiner Ansicht: — auf unsern Begriff von der Moralphilosophie kann dies indessen keinen Einfluss ausüben. Man hat ja überhaupt, wie wir schon in der Einleitung bemerkten, den sich selbst genügsamen Charakter aller Wissenschaft, die hierin der Kunst völlig gleich ist, erst sehr spät erkannt, und sie im Gegentheile nur als Mittel, nicht als Selbstzweck angesehen: während wir doch ihren praktischen „Nutzen" durchaus nur als ein Zweites, Abgeleitetes betrachten dürfen. Wir glauben aber, dass die Mehrzahl jener alten und neuen „Utilitaristen" nur sich selbst nicht recht verstanden und ihr unmittelbares Interesse an wissenschaftlicher Beschäftigung nur fälschlich als ein abgeleitetes aufgefasst, und dass z. B. auch Aristoteles, der doch sonst stets die theoretische Thätigkeit über Alles stellt, in diesem Falle sein eigenes, zunächst rein speculatives Interesse an ethischen Untersuchungen nur irrthümlich für ein praktisches gehalten habe. Denn das Wollen und Handeln des Menschen bleibt immer der bedeutungsvollste und interessanteste Gegenstand, den die speculative Forschung in der Welt findet — auch wenn man ganz absieht von einer etwaigen praktischen Anwendung ihrer Resultate.

Jedoch die Kantische Benennung und Begriffsbestimmung der

---

[2]) *Sen. ep. 89, 11.*
[3]) Nik. Eth. II, 2.

Ethik würden uns noch nicht gegen sein Moralsystem einnehmen dürfen, wenn dasselbe eine Erkenntniss und Werthschätzung der menschlichen Handlungen enthielte, die wir als richtig anerkennen müssten. Aber man kann, auf unserm Standpuncte, in der, sein Moralsystem begründenden und wohl allgemein seinen übrigen ethischen Werken vorgezogenen Schrift: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", kaum eine Seite lesen, ohne nicht seinen stillen Protest beständig einlegen zu müssen. Der ganze naturwidrige Geist der Kantischen Ethik — der mystische Nebel, in den er grossentheils die ethischen Begriffe hüllt, wie der mönchisch-ascetische Typus seiner moralischen Werthschätzungen — ist mit unsern Grundanschauungen unverträglich; und eine wahrhafte Autonomie der Moral, dieser ächteste Prüfstein des Werthes einer Ethik, findet in ihm, wenn wir näher zusehen, keinen Vertheidiger. Auch im einzelnen ist manches gegen wesentliche Puncte seines Systems einzuwenden.

Schon einige seiner bedeutendsten Zeitgenossen, vor allen Garve, haben entscheidende Gründe gegen die Kantische Moralphilosophie vorgebracht; dass dieselben aber im ganzen so wenig Beachtung fanden, und die letztere sich immer weiter ausbreitete, hat einen mehrfachen Grund. Einerseits griffen jene Männer meist zugleich auch die kritisch-idealistische Seite der Philosophie Kant's, und in der Hauptsache mit Unrecht, an — woraus man dann gern auch in ethischer Hinsicht auf ihren Mangel an philosophischem Urtheil schloss; andrerseits erglänzte, in Folge des strahlenden Ruhmes der „Kritik der reinen Vernunft", auch die „Kritik der praktischen Vernunft" in einem erhöhten, für ganz eigen gehaltenen Lichte: man glaubte aus der eminenten Bedeutung der einen auch die der andern folgern zu dürfen; endlich und vor Allem gewann die Erhabenheit der Resultate seiner Ethik und deren charaktervoller Ernst viele edle Menschen für dieselbe, welchen an der Art der Ableitung jener Resultate, ja überhaupt an der wissenschaftlichen Seite des Systems nicht eben viel gelegen war — sie hielten sich an das „Mehl", ohne sonderlich nach der „Mühle" zu fragen. Diesem Ernst und der Würde der Gesinnung können wir unsre volle Anerkennung nicht versagen — sie ist ein unbestreitbarer Vorzug der Kantischen Moralphilosophie; ein andrer Hauptvorzug

ist in unsern Augen die s. z. s. kosmische Ausdehnung, die er ihr giebt: denn wiederholt hebt er es hervor, dass die ethischen Grundgesetze keineswegs als für den Menschen allein geltend zu betrachten seien, sondern für alle vernünftigen Wesen. Diese Ansicht Kant's ist an sich durchaus nicht mystisch: wir dürfen uns nur daran erinnern, dass wir im Verfasser der „Kritik der praktischen Vernunft" auch den Verfasser der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" zu verehren haben, in welch' letzterem unsterblichen Werke seine Ueberzeugung, dass es auch „Bewohner andrer Welten" gebe, so bestimmten Ausdruck gefunden hat; ja noch in der „Kritik der reinen Vernunft" versichert er, dass er hierauf „alles das Seinige verwetten" wollte, wenn es nur durch irgend eine Erfahrung auszumachen wäre. —

„Die Philosophie ist die Wissenschaft freier Männer", sagt Plato — „die Vernunft hat kein dictatorisches Ansehen, sondern ihr Ausspruch ist jederzeit nichts, als die Einstimmung freier Bürger, deren jeder seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein veto ohne Zurückhalten muss äussern können", sagt Kant: und somit werde ich mich auch vor einer rückhaltlosen Aeusserung meiner „Bedenklichkeiten" und selbst meines „veto" nicht zu scheuen haben, indem ich mein obiges allgemeines Urtheil näher begründe.[4])

Der naturwidrige Geist der Kantischen Ethik zeigt sich zunächst schon in seiner entschiedenen Entgegenstellung des „Reiches der Natur" und des „Reiches der Freiheit", welches letztere von jenem toto coelo verschieden und von ganz anderen Gesetzen beherrscht sein soll. Die Handlungen des höchsten Geschöpfes der Erde, sofern es zugleich ein Glied der „intelligibeln Welt" ist, sind nach Kant dem obersten Weltgesetz, dem Gesetze der Causalität, nicht unterworfen; und ist diese Grundlosigkeit des Wollens und Handelns, die sehr irre führend so genannte „Freiheit", zwar, nach unserm Philosophen, ein *miraculum rigorosum,* aber dennoch — die Grundlage der ganzen Kantischen Ethik! Die Vernunftwesen bilden so ein *corpus mysticum* (Kant's eigne Bezeichnung) und sind als „Bürger zweier Welten" anzusehen. Eine solche Anschauungsweise konnte

[4]) M. vgl. mit dem Folgenden die Erörterungen des Verfassers in seinem Versu über die philosophischen Consequenzen der Entwicklungstheorie, S. 39 ff.

nun freilich nicht eben alle wissenschaftlichen Forscher anmuthen. Man hatte bisher geglaubt, das Reich der Sittlichkeit, unseres Wollens und Handelns, gehöre „zu eben der Welt, in der wir leben und weben, und über die hinaus sich unser Wirkungskreis nicht erstreckt", d. h. zu der Welt, die bei Kant die Welt der Erscheinung (der er alle selbstständige und wahre Würde genommen) heisst: man war daher ein wenig erstaunt, von Kant etwas so ganz Neues — wenigstens in der Weltweisheit Neues — zu erfahren. Und was Kant's eigenthümliche Lehre von der „intelligibeln Freiheit" anbetrifft, so meinte z. B. Garve:[5]) „Wenn ich auch wirklich verstände, wie der Mensch zugleich frei und unfrei sein könne: was kann zu seiner Sittlichkeit eine Freiheit beitragen, welche er nur als Glied einer Welt besitzt, in welcher er nie etwas zu handeln hat, und unfrei in der gegenwärtigen sinnlichen Welt ist, worin er allein Pflichten beobachten und Gutes und Böses thun kann?" — Vielleicht darf man aber überhaupt sagen, dass der Idealismus, wie ihn Kant gefasst, als der Erscheinungswelt jede wahre Würde raubend (um es nochmals, gegen Missverständnisse uns schützend, zu wiederholen), und freilich noch mehr der Fichtische Idealismus, eine Seite an sich hat, die, wie schon Jean Paul erklärte, als der Moral feindlich erscheint. „Denn die Gewissheit fremder Moralität und Immoralität", sagt unser Dichter,[6]) „ist nur eine sinnliche, — durch lauter sinnliche Media; — und doch ist die sinnliche so gross wie die moralische, weil diese kategorische Befehle auf jene gründet. . . . Die praktische Vernunft setzt mit keiner grössern oder andern Gewissheit das Dasein fremder Ichs als das Dasein des eigenen und fremden Körpers und also der Sinnenwelt voraus, weil ich mit dem eigenen Körper und mit fremdem Eigenthum ja in lauter moralischen Beziehungen stehe. . . . Ein Wesen, es sei, welches es will, wünscht etwas zu lieben und zu verehren. Aber der Fichtianismus lässet mir nichts dazu da, nicht einmal den Hund jenes Bettlers oder die Spinne jenes Gefangenen. Denn gesetzt, die beiden Thiere wären, so könnten nur die neun Bilder von uns, die ich, der Hund und

[5]) Christian Garve, Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre. Breslau, 1798 S. 217 f.

[6]) *Clavis Fichtiana* §§. 13. 15.

die Spinne malen, etwas mit einander zu thun haben; wir selber nichts. Etwas Besseres, als ich selber bin, wonach doch jede Liebe ihre Flammen schlägt, ist gar nicht zu haben!“ —

Fragen wir nun nach dem ursprünglichsten Grunde von der eminenten Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns, so verweist uns Kant wieder aus der Welt unsers Denkens und unseres Wollens und Handelns hinaus in eine sogenannte „intelligible“, d. i. unerkennbare Welt — wie er denn überhaupt das ganze Gebiet der Sittlichkeit einer wahren wissenschaftlichen Erkenntniss durchgängig entzieht. Denn alle Wissenschaft, mithin auch die ethische, ist ihrem Wesen nach durchaus immanent: Kant aber in seiner Ethik „transscendentirt“ beständig. Nun aber ruht jene Bedeutung auf einem unzweideutigen und offenbaren, von keinerlei mystischem Nebel verhüllten Grunde: auf der Empfindung: die sich unmittelbar und zweifellos selber ausspricht und bezeugt. Und die Ethik hat somit ihre tiefste Grundlage in einer Thatsache, die eben so ursprünglich ist wie das *Cogito ergo sum* des Descartes, welches die Philosophie seitdem als ihre Basis anerkannt hat. Wohl und Wehe, Lust und Leid der empfindenden Creatur, d. h. in sich befriedigtes und unbefriedigtes Bewusstsein: dieses Fundament ist unabhängig von all' den verschiedenen psychologischen und metaphysischen Theorien und verspricht die vollkommenste Festigkeit des darüber aufgeführten Baues. „Gesetzt, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte; so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen praktischen Gesetzes liegen.“ Kann man die Bedeutung aller Empfindung besser charakterisiren, als mit diesen Worten?! Kant nun freilich, der sie ausspricht,[7]) meint etwas ganz Anderes.

[7]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. II. Aber Aristoteles bezeichnet die Glückseligkeit als diesen „Zweck, der sich gleichsam in sich selbst endigt.“ Das befriedigte Bewusstsein ist nach dem Stagiriten nichts andres, als das unmittelbare Innewerden einer, ihren eigenen Gesetzen gemäss ungehindert functionirenden Kraft; es „vollendet“ gleichsam deren Thätigkeit, ja es ist überhaupt der höchste Grad, die Vollendung des Lebens. Und darin liegt, dass es sich selbst genug und keines Anderen bedürftig ist: dies ist die Selbstgenügsamkeit, die αὐτάρκεια der Glückseligkeit.

Alles Interesse, alle Werthschätzung,[8]) ja überhaupt alle Bedeutung in der Welt ist ohne Beziehung auf irgend ein befriedigtes oder unbefriedigtes Bewusstsein undenkbar. Kant's beständiges Eifern gegen jenes, dem er stets den Namen „Lust" giebt, ist also keineswegs philosophisch, sondern hat seinen Grund in der Philosophie fremden Gebieten. Dabei ist er aber nicht einmal consequent, was nach ihm des Philosophen, „grösste Obliegenheit" ist; sondern er verfällt in dieselbe Inconsequenz, die auch jenem angedeuteten „fremden Gebiete" eigenthümlich ist. Alle alten Philosophen, und die neueren bis auf Kant nicht weniger, hatten Tugend und Glückseligkeit in eine natürliche, unmittelbare, rein diesseitige Verbindung gesetzt, indem sie hier der allgemeinen Norm der Philosophie als Wissenschaft entsprachen: stets „immanent" zu bleiben. Kant's Aufgabe wäre es nun gewesen, wenn er anders seinem ganzen Standpuncte hätte getreu bleiben wollen, diese Verbindung ganz zu lösen: aber, wie alle Uebrigen, die, in ascetischem Geiste, jener Auffassung widersprachen, versetzt er das eine Glied dieser Verbindung nur aus dem Diesseits in's Jenseits.[9]) „Je mehr sich Kant von den Philosophen entfernte", erklärt Garve[10]) überaus treffend, „desto mehr näherte er sich den Theologen: und je weniger Einfluss er seinen vormals erlernten wissenschaftlichen Begriffen bei sich einräumen wollte, desto mehr Einfluss gestand er den religiösen Begriffen zu, die ihm in dem ersten Unterrichte seiner Jugend waren beigebracht worden. Es ist z. B. nichts den Philosophen alter und neuer Zeit schwerer geworden, als sich eine Erschaffung der Welt aus Nichts zu denken, oder Beweise für dieselbe zu finden. In der Christlichen Religion machte sie den Anfang aus — Kant nimmt sie, als eine Vernunftwahrheit, in seine Philosophie auf. . . . Alle übrigen Philosophen haben sich vor nichts mehr gefürchtet, als der Tugend willkürliche Belohnungen, wären sie auch von Gott selbst ausgetheilt, zu geben. Die Einen haben deswegen die Tugend selbst zur Glückseligkeit gemacht, oder den

[8]) Vgl. Lotze, Mikrokosmus, II. Bd. S. 304 ff.

[9]) Denn auch von Schopenhauer gilt dies: da er der Heiligkeit der Selbstverneinung das höchste Gut, bei ihm Nirwana genannt, in Aussicht stellt — Nirwana, das neben seiner negativen ja auch eine hohe positive Bedeutung hat.

[10]) a. a. O. S. 279 ff.

Zustand des Tugendhaften für den glückseligen erklärt; die Andern haben die Glückseligkeit als eine natürliche Folge und eine Wirkung der Tugend angesehen. Die Christliche Religion hingegen, oder vielmehr die theologische Moral kennt beinahe keine anderen Belohnungen der Tugend, oder keine anderen Bewegungsgründe zur Ausübung derselben, als die Seligkeit, welche Gott den Frommen in einem andern Leben bereitet hat: — Kant schliesst sich auch hier an die Theologen an; und indem er dem Tugendhaften abspricht, durch die Tugend selbst glückselig zu werden, lässt er ihm nur die Hoffnung, die Glückseligkeit durch Veranstaltung Gottes und durch willkürliche Veränderungen, die dieser dereinst in der Welt und in des Menschen Lage machen wird, zu erhalten. . . . Nachdem der Philosoph bewiesen hat, dass es keine natürliche Beziehung der Tugend auf Glückseligkeit gebe — was kann ihn bewegen, selbst eine willkürliche Verbindung unter ihnen zu stiften: als eben jenes Gefühl, dass diese Verbindung unentbehrlich sei. . . . Ist es aber nicht der Strenge des Systems zuwider, dass sich die Wirkungen eines Gefühls unter die Schlusssätze von Beweisen *a priori* mischen? Oder widerlegt nicht vielmehr dieses Gefühl, mit dessen Aussprüchen der Philosoph sein Moralsystem vollendet, die Principien, mit welchen er es anfing, und welche zuletzt nicht auszureichen schienen?“ — Jene „Würdigkeit, glücklich zu sein,“ eine Favoritidee Kant's, ist ein durchaus unhaltbarer Begriff, der heutzutage wohl kaum noch einen wissenschaftlichen Vertheidiger finden wird; und haben denselben schon Garve[11]) besonders und Schopenhauer[12]) einer vernichtenden Kritik unterworfen. — Endlich ist es noch eine Folge von Kant's Anlehnung an die theologische Dogmatik, dass wir in seiner Ethik eine wahre Autonomie der Moral vermissen: denn wer, wie der Philosoph von Königsberg, die moralischen Gesetze ausdrücklich für „leere Hirngespinnste“ erklärt, falls wir nicht eine persönliche, vergeltende Gottheit und eine persönliche Unsterblichkeit annehmen, der kann, trotz aller dialektischen Kunstgriffe, dem Vorwurfe nicht entweichen: dass er die Moral auf die Theologie gründe.

[11]) a. a. O. S. 283 f. 388 f. Vgl. Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie S. 982.

[12]) In seiner Kritik der Kantischen Philosophie.

Auch Kant's Ansicht über die menschlichen Triebe, Gemüthskräfte und Gemüthsbewegungen oder Affecte (dieses Wort in der weiteren Bedeutung genommen, wie sie sich besonders bei Spinoza findet) lässt den Einfluss des mittelalterlich-theologischen, naturfeindlichen Geistes nicht verkennen — ich sage absichtlich nicht, des Christlichen: weil dieser in seiner ursprünglichen Reinheit die positiven Gemüthskräfte, vor Allem die Liebe, gerade an die Spitze der Moral stellte — was dem Christenthum zum ewigen Ruhme gereicht. „Alles, was die Natur selbst anordnet, ist zu irgend einer Absicht gut", sagt Kant einmal:[13]) aber seinem Urtheil über das ganze in Frage stehende Gebiet ist dieser so wahre und bei jeder denkenden Religiösen Weltbetrachtung so nothwendige Gedanke leider völlig fremd geblieben: Kant's und alle verwandten Anschauungsweisen führen consequenter Weise zum Manichäismus oder Pessimismus — sodass sich, beiläufig bemerkt, auch hierin Arthur Schopenhauer als wirklich „Kant zu Ende denkend" bewährt. Die dem Menschen wie allen lebendigen Wesen doch wahrlich nicht umsonst von der Natur mitgegebenen Affecte sind in ihrer normalen Entwicklung zur Erhaltung und Förderung desselben in der Oekonomie der Natur und der Gattung die unumgängliche Bedingung.[14]) Und wenn wir uns in dieser Hinsicht einen Kantischen Idealmenschen zu construiren vermöchten, so würde derselbe, wie leicht begreiflich, keine Stunde leben können — wenigstens nicht in unsrer „Sinnenwelt:" in Kant's „intelligibler Welt" mag es anders zugehen. Oder würde jener „Idealmensch" vielleicht doch existiren können? Existiren vielleicht, nämlich eben so wie die steinernen und ehernen Bildsäulen, die vollkommenen Urbilder Stoischer wie Kantischer Apathie: nur würden wir jenes so wenig wie dieses Existiren ein Leben, jene so wenig wie diese Gebilde Menschen nennen dürfen. Wenn wir alle Triebe, alle Gemüthsbewegungen aus dem menschlichen Leben wegdenken: was bleibt uns da vom Menschen noch übrig? und wer wollte ein solches Gebilde sein? Vielleicht wieder der consequente Kant, Arthur Schopenhauer, — als welcher ja meinte: „es wäre viel besser, wenn die Sonne auf der Erde so

[13]) Kritik der reinen Vernunft. Methdl. I, 2.

[14]) Vgl. des Verf. Philosophische Consequenzen, S. 24.

wenig, wie auf dem Monde, hätte das Phänomen des Lebens hervorrufen können, sondern wie auf diesem, so auch auf jener die Oberfläche sich noch in krystallinischem Zustande befände."

In lazy apathy let stoics boast
Their virtue fix'd; 'tis fix'd as in a frost;
Contracted all, retiring to the breast;
But strength of mind is exercise, not rest:
The rising tempest puts in act the soul,
Parts it may ravage, but preserves the whole
On life's vast ocean diversely we sail,
Reason the card, but passion is the gale;
Nor God alone in the still calm we find,
He mounts the storm, and walks upon the wind.

Pope.[15])

Mit dieser Missschätzung aller Affecte hängt nun auch Kant's vielberufene Ansicht über das Wesen der Handlungen von moralischem Werth zusammen. Einer Erörterung dieses Punctes glaube ich mich entheben zu dürfen, da diese ganze Kantische Anschauungsweise schon in Schiller's berühmter Abhandlung „über Anmuth und Würde" (die sich ja in Aller Händen befindet) eingehend kritisirt worden ist.[16]) Nur Schopenhauer's Ansicht über diese Seite der Kantischen Philosophie (deren theoretischer Theil

[15]) *Essay on Man.* II, 3: „Lasst die Stoiker mit ihrer, in träger Apathie befestigten Tugend prahlen; fest ist sie wie durch Frost; ganz zusammengezogen und in die Brust zurückgedrängt. Aber Stärke des Geistes ist Wirken, nicht Ruhen: der aufsteigende Sturm setzt die Seele in Bewegung; Theile mag er verheeren, aber er erhält das Ganze. Auf dem weiten Ocean des Lebens segeln wir nach verschiedenen Richtungen: Vernunft ist die Karte, aber Leidenschaft ist der Wind: und wir finden Gott nicht nur in der ruhigen Windstille — er erhebt sich auch auf dem Sturme und gehet auf den Winden."

[16]) Vergl. Kuno Fischer, Schiller als Philosoph. N. A. Leipzig, 1868. S. 76 f.: „Kant fand, dass Schiller (in obigem Aufsatze) die Majestät des Pflichtbegriffs beeinträchtigt habe, weil er der Würde die Anmuth zugesellen, die Moralität in Schönheit verwandeln, die Vernunft der Sinnlichkeit befreunden wollte. Und Goethe im Gegentheil meinte, dass Schiller undankbar gewesen sei gegen die grosse Mutter Natur, die ihn selbst gewiss nicht stiefmütterlich behandelt habe. Nach Kant hatte Schiller der Natur zu viel, nach Goethe zu wenig eingeräumt." (Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. I. St. Anm. Hartenstein Ausg. Bd. I. S. 182. Goethe, Tages- und Jahreshefte. 1794. Neue Ausgabe. Bd. XXI. S. 27.) Auf unserem Standpuncte müssen wir vollkommen Goethe beistimmen; dem sich ja auch Schiller mehr und mehr in seinen ethischen Ansichten angenähert hat. (Vgl. K. Fischer, a. a. O. S. 103—107.)

bekanntlich in ihm einen enthusiastischen Bewunderer hatte) erlaube ich mir noch anzuführen: „Eine Handlung, sagt KANT,[17]) habe erst dann ächten moralischen Werth, wann sie lediglich aus Pflicht, und bloss um der Pflicht willen geschehe, ohne irgend eine Neigung zu ihr. Der Werth des Charakters hebe erst da an, wenn Jemand, ohne Sympathie des Herzens, kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer, und nicht eigentlich zum Menschenfreunde geboren, doch, bloss der leidigen Pflicht halber, Wohlthaten erzeigte. Diese, das ächte moralische Gefühl empörende Behauptung, diese, der Christlichen Sittenlehre, welche die Liebe über Alles setzt und ohne sie nichts gelten lässt (1. Korinther 13,3), gerade entgegengesetzte Apotheose der Lieblosigkeit, diesen tactlosen moralischen Pedantismus hat Schiller in zwei treffenden Epigrammen persiflirt, überschrieben ‚Gewissensscrupel und Entscheidung.‘ Die nächste Veranlassung scheinen einige ganz hieher gehörige Stellen der Kritik der praktischen Vernunft gegeben zu haben, z. B.: ‚Die Gesinnung, die dem Menschen, das moralische Gesetz zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen.‘ — Befohlen muss es sein! Welche Sclavenmoral!“[18]) — Der Tadel ist bitter: aber ist er ungerecht? — In der That, so durchaus verschiedenartige Charaktere auch SCHILLER und SCHOPENHAUER sind, so genau stimmen sie doch in ihrem (bei Schopenhauer eben nur energischer, bez. drastischer ausgesprochenen) Urtheil über unsern Gegenstand überein. Auch SCHILLER wirft dem Königsberger Philosophen seine Entfernung von der edelsten Seite des Christlichen Geistes vor. Er erklärt, in einem Briefe an GOETHE vom 17. August 1795: „Hält man sich an den eigenthümlichen Charakterzug des Christenthums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will.“ — Und wie dem ächten Christenthume, so widerspricht diese ganze Kantische Denkweise auch allem Naturgefühl: was

[17]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. I.
[18]) WW. IV. Bd. II. S. 133 f. Vgl. II. Bd. S. 624.

wiederum auch Schiller, obgleich selbst zu sehr Kantianer, wohl erkannt hat. In einem andern Briefe an seinen grossen Freund klagt er darüber, wie dieses ganze „philosophische Wesen“ der Zeit „so höchst unnatürlich“ sei; „ich darf mir aber das Zeugniss geben“, fügt er hinzu, „in meinen Speculationen der Natur so getreu geblieben zu sein, als sich mit dem Begriff der (philosophischen) Analysis verträgt; ja, vielleicht bin ich ihr treuer geblieben, als unsre Kantianer für erlaubt und für möglich hielten.“ — Irren wir, wenn wir glauben, dass Schiller der Natur noch treuer geblieben wäre, wenn er, in ethischer Hinsicht, der Philosophie „des Julius“ treuer geblieben wäre?

Auch Kant's seltsame Theorie der Willensentschlüsse wäre ihm bei einer besseren Erkenntniss von der Bedeutung der Affecte in der Structur des menschlichen Geistes nicht möglich gewesen. Jean Paul vergleicht die „stofflose formale Moral“ mit der „Sonne einiger älteren Astronomen, die bloss mit ihren Strahlen, ohne Anziehungskräfte die Erden um sich lenken soll:“ Und dieses Gleichniss ist in der That nichts weniger als übertrieben; denn der Königsberger Denker verlangt von einer moralisch werthvollen Handlung, dass sie sich auf gar kein Interesse gründen solle — welches „nichts Geringeres hedeutet, als ein Wollen ohne Motiv, also eine Wirkung ohne Ursache“, wie Schopenhauer vortrefflich gezeigt hat. Denn „Interesse und Motiv sind Wechselbegriffe“, erklärt er weiter; „heisst nicht Interesse *quod mea interest,* woran mir gelegen ist? Und ist dies nicht überhaupt Alles, was meinen Willen anregt und bewegt? Was ist folglich ein Interesse Anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo also ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Interesse: wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich so wenig handeln, als ein Stein ohne Stoss oder Zug von der Stelle kann. Dies werde ich gelehrten Lesern doch nicht erst zu demonstriren brauchen. Hieraus aber folgt, dass jede Handlung, da sie nothwendig ein Motiv haben muss, auch nothwendig ein Interesse voraussetzt. Kant aber stellt eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf, welche ohne alles Interesse, d. h. ohne Motiv vor sich gehen. Und dies sollten die Handlungen der Gerechtigkeit und Menschenliebe sein!“ —

„Die Mathematik giebt das glänzende Beispiel einer, sich ohne

Beihülfe der Erfahrung, von selbst glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beispiele sind ansteckend, vornehmlich für dasselbe Vermögen, welches sich natürlicherweise schmeichelt, eben dasselbe Glück in andern Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu Theil worden ist" — so erklärt KANT:[19]) vermuthlich aber ohne dabei zu ahnen, dass er sich hiermit selbst charakterisirt. Die Untersuchung der theoretischen Vernunft (mit der im Grunde die praktische eins sein soll[20]) hatte ihm die Apriorität der Formen und Functionsweisen unsres Verstandes ergeben: eine ähnliche Grundlage, wie er sie so für die „theoretische Philosophie" erhielt, hoffte er nun auch für die „praktische" zu finden und suchte, auf überaus künstliche Weise, eine Parallelität zwischen beiden nachzuweisen: bedachte aber nicht, dass er ebendamit, nach seinen eigenen Principien, beweisen würde, dass das Gebiet der Moralität nur der „Erscheinung", unsrer „Sinnenwelt" angehöre — welches der diametrale Gegensatz seiner Absicht und seiner Ansicht ist.[21]) — Jene Benennung des Willenprincips mit „Vernunft" und die Identificirung der „sittlichen" Handlungen mit den „vernünftigen", worin Kant sich von dem Sprachgebrauch und der Auffassung aller Zeiten und Völker entfernt hat, bedarf wohl zu unsrer Zeit keiner Kritik mehr.[22]) Nur die Anführung und Beleuchtung des ungemein charakteristischen und merkwürdigen Satzes, durch den Kant seine Gleichsetzung von Willen und „praktischer Vernunft" begründet, gestatte man mir noch: „Da zur Ableitung von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts Anderes, als praktische Vernunft."[23]) Dieser Satz leidet zunächst an bedenklichen Zweideutigkeiten: was heisst hier „Ableitung der Handlungen?" was heisst „Wille?" was „praktische Vernunft?" Die „Ableitung der Handlungen von Gesetzen", nämlich als diesen gemäss oder nicht u. s. w., ist offenbar ein rein intellectueller Process, zu dem daher

---

[19]) Kritik der reinen Vernunft. Methodenl. I, 1.

[20]) Vgl. z. B. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Vorr.

[21]) Vgl. SCHOPENHAUER, WW. Bd. IV. II. S. 133 f.

[22]) M. vgl. hierüber z. B. GARVE, a. a. O. S, 224 f. und SCHOPENHAUER, WW. II, S. 210 ff. IV. II. S. 149 f.

[23]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten I.

allerdings und selbstverständlich Vernunft gehört: weswegen folgt aber hieraus, dass „der Wille nichts anderes als praktische Vernunft“ sei? „Wille“ ist ein Artbegriff, dessen nächst höherer Gattungsbegriff das „Begehren“ ist; das „Willensvermögen“ ist im „Begehrungsvermögen“, und zwar als dessen „oberer Theil“, enthalten (um mich jener alten Ausdrücke zu bedienen). Die *differentia specifica,* welche das Begehren zum „Willen“ macht, ist das Hinzutreten eines Vernunftprocesses: das Triebwerk der Affecte wird nun geleitet durch abstracte Motive, welche als solche Vernunft voraussetzen.[24]) Schon Leibniz sagt sehr treffend: *C'est l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté.* Das bewegende, das „primäre“ Princip sind also die Triebe, die Affecte, und kann die Vernunft deren Leitung und Richtung auch nur dann übernehmen, wenn ihre abstracten Vorstellungen selbst ein Gegenstand des Affects werden. Um den vernünftig denkenden Menschen auch zum vernünftigen Handeln zu bewegen, bedarf es eines andern, als wieder bloss der Vernunft: *l'esprit est l'oeil de l'âme, non sa force,* wie Vauvenargues sehr gut sagt; *sa force est dans le coeur, c'est-à-dire dans les passions. Suffit-il d'avoir la vue bonne pour marcher? ne faut-il pas encore avoir des pieds, et la volonté avec la puissance de les remuer?* Das höhere Genus ist beim Willen nicht Vernunft, sondern Begehren: den Regeln der Logik und Grammatik zufolge darf also in einer zweigliedrigen Definition Vernunft nicht als das Substantiv auftreten, sondern nur in adjectivischem Verhältniss gebraucht werden. Kant hätte daher den Willen anstatt „praktische Vernunft“ eher noch „vernünftige Praxis“[25]) nennen sollen (obgleich diese Bezeichnung freilich auch inadäquat wäre). — Auf dieser, den logischen und grammatikalischen Gesetzen mithin schnurstracks widersprechenden Umkehrung der Begriffsordnung ruht Kant's ganze, so eigenthümliche Lehre von der „praktischen Vernunft“, d. h. seine ganze Ethik.

Was nun endlich den berühmten „kategorischen Imperativ“ anbetrifft, so ist zuvörderst an sich die Einführung des Begriffs des Kategorischen in die Moral sehr zu rühmen; sehen wir uns

---

[24]) Daher wir den Thieren eigentlichen „Willen“ absprechen.

[25]) *l'effort d'agir après le jugement.*

nun aber diesen „kategorischen Imperativ“ etwas näher an, und bedenken wir dabei, dass derselbe der oberste Grundsatz der Moral sein soll, so werden wir denn doch recht bedenklich. „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“, so lautet unser Imperativ. Sehr richtig bemerkt nun Garve: „Mir, ich gestehe es, hat es immer geschienen, wenn ich die Anwendung desselben versucht habe, dass dadurch eine Frage, welche beantwortet werden sollte, auf ein anderes Problem zurückgeführt wird, das unendlich schwerer aufzulösen ist. . . . Jemand wünscht, nur sein eigener Gesetzgeber zu sein, und traut sich die dazu nöthigen Einsichten nicht zu: und der Philosoph (den er befragt, wie er in dem vorliegenden schwierigen Falle zu handeln habe) verlangt, dass er sich zum Gesetzgeber, nicht einer Nation, sondern des ganzen Menschengeschlechts erheben solle!“ — und wenn wir uns auch weniger streng an die Kantische Formel halten und sie allgemeiner und freier deuten: so werden wir höchstens doch nur eine Regel für die sog. Unterlassungspflichten, nicht aber für die positiven erhalten. —

Die angeführten Gründe, deren Zahl noch zu vermehren, nur aus Furcht, allzu weitschweifig zu werden, unterlassen worden ist, werden es, denke ich, rechtfertigen, wenn wir uns von dem Kantischen und den verwandten Moralsysteme abwenden. Und so können wir jetzt an die erfreuliche Aufgabe einer Darstellung und Würdigung der Shaftesbury'schen Ethik herantreten. Diese Darstellung wird nun zunächst, wie schon angemerkt, von jener „die Methode verbergenden Methode“, die unser Philosoph fast in seinen sämmtlichen Werken befolgt, gänzlich abzuweichen haben: da uns gerade daran gelegen sein muss, den systematischen Zusammenhang seiner Gedanken in das hellste Licht zu stellen. Die „Untersuchung über Tugend und Verdienst“ nun, welche die Hauptquelle für unsre Entwicklung seiner Ethik sein muss, ist allerdings „vor allen andern Schriften unsers Denkers dadurch ausgezeichnet, dass sie in wissenschaftlicher Form dargestellt ist“, wie sie denn auch Leibniz, freilich etwas übertreibend, *tout-à-fait systématique* genannt hat: allein selbst der Methode und Gedankenanordnung dieser Schrift werden wir uns nicht anschliessen können. Denn anstatt sein Lehrgebäude von Grund auf vor unsern Augen ent-

stehen und allmählich bis zum Gipfel anwachsen zu lassen (wie dies ja im Begriffe eines Systems liegt), wählt er eine andere, ihm vielleicht freier, gefälliger, und, wegen der grösseren Abwechslung, interessanter scheinende Form. Er stellt seinem Werke eine doppelte Aufgabe: die Untersuchung der „eigenthümlichen Qualität, die wir Tugend nennen", und die des Verhältnisses zwischen Tugend und Religion; diese beiden Aufgaben behandelt er in unserm Werke abwechselnd; und selbst in den rein ethischen Abschnitten folgt er in seiner Gedankenanordnung nicht immer den Gesetzen einer natürlichen Systematik. Und dabei charakterisirt sich, trotz dieser Darstellungsweise seiner Anschauungen, dennoch die zu Grunde liegende Gedankenarbeit als eine durchaus methodische — sein Moralsystem ist an sich so einheitlich, in sich gefestigt und vollendet, wie kaum ein zweites. Dieses letztere Urtheil durch eine Entwicklung der Shaftesbury'schen Moralphilosophie zu begründen, wird die Aufgabe des Folgenden sein.

Shaftesbury definirt die Ethik als Tugendlehre; und in der That müssen in einer vollständigen Tugendlehre alle Anforderungen erfüllt werden, die man überhaupt an eine Ethik zu stellen berechtigt ist. (Angemessener freilich erscheint die Baconische Definition derselben als Wissenschaft vom menschlichen Willen.)[26] — Zu diesen berechtigten Anforderungen rechnen wir, wie schon oben erklärt wurde, die Forderung einer „Pflichtenlehre" nicht — ganz in Uebereinstimmung mit unserm Philosophen, der mehr als einmal den „Befehlshaberton" als unphilosophisch bezeichnet. Eine Pflichtenlehre, die sehr leicht aus den übrigen Normirungen abgeleitet werden kann, ist, scheint uns, Sache des Pädagogen. Dagegen muss man von einer Ethik eine Theorie der menschlichen Handlungen und der denselben zu Grunde liegenden geistigen Bestimmtheiten verlangen, eine Darstellung der das moralische Urtheil bestimmenden Normen, die Kennzeichnung des Zieles und der höchsten Bestimmung des Menschen, und der Wege und Mittel, dieselben zu erreichen, zu erfüllen, oder aber zu verfehlen. Hieraus ergiebt sich, dass eine Tugendlehre dem Begriffe einer wissenschaft-

[26]) *De augmentis scientiarum. lib. VII. init.*

lichen Ethik dann entsprechen wird, wenn sie die drei Aufgaben erfüllt: eine befriedigende Theorie der Affecte,[27]) eine solche Theorie der Tugend oder moralischen Trefflichkeit und eine solche der moralischen Aenderung, der moralischen Besserung und Verschlechterung, in sich zu enthalten. Eine Theorie der Affecte lehrt uns ganz allgemein die Menschennatur in Hinsicht auf das Wollen und Handeln kennen; eine Theorie der Tugend bestimmt den Typus der (mehr oder minder) vollkommenen Menschennatur, den Charakter, die Gesinnung von moralischem Werth, sowie die Handlungsweise, die sich durch ihre innere Quelle als eine sittlich treffliche kennzeichnet; und zugleich zeigt sie uns das Ziel und die höchste Bestimmung des Menschen; die Theorie der moralischen Aenderung endlich erörtert das Problem, ob und wie ein gegebener Menschencharakter sich diesem Ziel nähern, oder von demselben weiter entfernen, höheren oder geringeren moralischen Werth erlangen kann. Diese drei zunächst rein theoretischen Fragen hat Shaftesbury, wie wir glauben, zur Genugthuung beantwortet; und charakterisirt sich dadurch seine Moralphilosophie als weit wissenschaftlicher, als man vielleicht nach seinen allgemeinen Bemerkungen über das Wesen der Philosophie hätte annehmen können. —

---

[27]) Den Begriff „Affect" nehme ich immer in der weiteren Bedeutung von Spinoza's *affectus*, als Gesammtbegriff für alle Leidenschaften, Neigungen, Gemüthsregungen und Gefühle. Das englische *affection* hat neben der engeren Bedeutung von Zuneigung, Liebe, Sympathie, auch diese weitere als Gemüthsbewegung überhaupt, als „Affect" im obigen Sinne. (Noch andere Bedeutungen gehen uns hier nichts an.) Shaftesbury braucht *affection* bald in der einen, bald in der andern dieser Bedeutungen: was der Leser und Uebersetzer stets wohl zu beachten hat.

1.

THEORIE DER AFFECTE.

On their own axis as the planets run,
Yet make at once their circle round the sun:
So two consistent motions act the soul,
And one regards itself, and one the whole.
POPE.[1])

In seiner Theorie der Affecte, der nothwendigen Grundlage einer jeden Moralwissenschaft, zeigt sich SHAFTESBURY als ein ächt philosophischer und ächt naturwissenschaftlicher Denker. Ursprüngliche und unbezweifelbare Thatsachen sind nach ihm auch das Fundament der Ethik; und diese Thatsachen ergeben sich theils aus der innern, theils aus der äusseren Erfahrung in Verbindung mit der inneren. Die ursprünglichste und unbezweifelbarste Thatsache ist nach ihm, wie nach DESCARTES, unser eigenes Bewusstsein: *cogito ergo sum.* Dieser Satz, der aber nach unserem Philosophen richtig verstanden nichts mehr, als eben diese einfache, sich selbst bezeugende Thatsache des Bewusstseins als das Ursprünglichste und Gewisseste ausspricht, und das, was sich aus ihm unmittelbar ergiebt, ist nach Shaftesbury hinlänglicher Grund und Boden für einen Moralisten: „und mehr fordre

[1]) „Wie um ihre eigene Axe die Planeten laufen, und doch zugleich ihren Kreis um die Sonne beschreiben: so auch bewegen zwei Antriebe mit sich im Einklang die Seele, der eine in Rücksicht auf sie selbst, der andre auf das Ganze". *Essay on Man. III, 6.*

ich nicht (erklärt er), wenn ich es unternehme, die Realität der Tugend und Moral zu erweisen".[2]) Bedeutung und Interesse erlangt dieses Bewusstsein für uns nur, indem es uns unmittelbar „afficirt", also durch alle befriedigten und unbefriedigten Empfindungen, durch alle Schattirungen von Lust und Leid.[3]) — Dies die allgemeinste rein innere Erfahrung; die nicht darnach fragt, ob wir träumen oder wachen: denn es giebt gar böse Träume[4]); — die nicht darnach fragt, ob eine Welt ausser uns existire, oder nicht: denn *the mind is its own place,* der Geist ist sein eigner Ort, und kann einen Himmel, eine Hölle in sich tragen.

Wenn wir nun aber die Augen aufschlagen und — wie wir denn nicht anders können — an das Dasein der so „sonnenhell" vor uns sich ausbreitenden Welt glauben, und alle „die schönen Formen, die da vor uns liegen", für wirklich halten — wenn wir m. a. W. auch eine äussere Erfahrung anerkennen [welche aber nur mit Hülfe dieser inneren völlig verstanden werden kann]: dann erweitert sich für uns auch die Grundlage der Moral.[5]) Wir sehen auf unsrer „Mutter-Erde" den freundlichen Teppich der Pflanzenwelt ausgebreitet, und auf ihm und in ihm, dem festgewurzelten, tummeln sich freudig die losgetrennten, freigelassenen Kinder der Erde, *Filii Terrae emancipati*[6]), — das jüngste, liebste Erdenkind mitten unter ihnen: der Mensch. All' diese lebendig sich regenden Gestalten, so glaubt jener, nach einem unwillkürlichen, unausweichlichen Analogieschlusse, „fest und entschieden, haben ihren Sinn, ihr Gefühl, ihre Leidenschaften und Affecte so gut wie er selbst"[7]); alle haben in ihren Gestalten, Formen, ihren Gewohnheiten, ihrer Geistesart gewisse constante Eigenschaften, welche die gesammte Lebenssphäre des Geschöpfs bestimmen. „Wir erkennen, dass jedes Geschöpf ein besonderes Gut und ein ihm eigenthümliches Interesse hat, welches die Natur es zwingt, durch alle in

[2]) III, 192—194.
[3]) III, 195.
[4]) II, 173.
[5]) III, 213.
[6]) III, 147.
[7]) III, 213.

dem Umfang seines Wesens liegenden Kräfte zu suchen. Wir erkennen ferner, dass es wirklich einen rechten und einen unrechten Zustand eines jeden Geschöpfs giebt, und dass dieser rechte durch die Natur befördert und von ihm selbst eifrig gesucht wird."[8]) So giebt es „Flor und Welken bei der Pflanze, Gesundheit und Krankheit beim lebendigen Körper, Besonnenheit und Wahnsinn bei der Seele, überhaupt glückliches Gedeihen und Entartung bei allen wandelbaren Theilen der bekannten Schöpfung".[9]) „Da also jedes Geschöpf ein bestimmtes Interesse oder Gut hat, so muss es auch einen bestimmten Endzweck geben, auf den sich Alles in seiner Constitution naturgemäss bezieht. Wenn in seinen Begierden, Leidenschaften oder Neigungen irgend etwas diesem Endzweck nicht dienlich ist, so müssen wir dies nothwendig als schlecht und übel für das Geschöpf erkennen. Und auf diese Weise ist dasselbe schlecht in Beziehung auf sich selbst, so wie es sicherlich schlecht in Beziehung auf Andre seiner Art ist, wenn irgend solche Begierden oder Leidenschaften es für diese schädlich machen."[10]) So erhalten wir also den Unterschied von Eigeninteresse und Interesse der Gattung. Greifen wir nun aus dem Gedränge von Seinesgleichen ein gesundes Exemplar dieser höheren Geschöpfe heraus, um, nicht nur seine äussere, körperliche, sondern auch seine innere, „psychische Structur" zu untersuchen, studiren wir m. a. W. auch seine „Anatomie des Geistes" (*Anatomy of Mind*) neben der des Körpers: so wird sich uns in ihm ausser der Oekonomie seiner Organe auch eine bedeutsame „Oekonomie der Affecte" (*Oeconomy of Passions*) offenbaren, die gleichzeitig auf seine eigene Erhaltung und Förderung wie auf die seiner Gattung angelegt ist. Kein einzelnes Geschöpf wird durch sich allein uns völlig verständlich: überall weist es, durch irgend ein eigenthümliches Organ, einen eigenthümlichen Trieb, auf etwas ihm Aehnliches ausser ihm hin und kennzeichnet sich somit als Theil eines Systems. Das nächst höhere System, zu dem es gehört, ist seine Gattung; diese

[8]) II, 15.
[9]) III, 214.
[10]) II, 15 f.

zeigt sich wieder als Theil des allgemeinen „Animal-Systems“ der Erde, diese selbst mit Allem, was auf ihr lebt und webt, als Theil des Planeten-Systems u. s. f.[11]) Je höher entwickelt ein animales Geschöpf ist, zu um so weiteren Systemen zeigt sich in seiner „geistigen Structur“ eine natürliche Beziehung; Beziehung auf das „System der Species“ aber findet sich, ausser in den allerniedrigsten, in allen lebenden Wesen: und nur durch diese Einrichtung auch der psychischen Organisation wird das Bestehen der animalen Geschlechter ermöglicht.

„Es ist gezeigt worden“, sagt Shaftesbury, „dass sich in den Leidenschaften und Neigungen der Einzelwesen eine beständige Beziehung auf das Interesse der Species, oder gemeinsamen Natur, finde. Dies ist hinsichtlich der natürlich-sympathischen Neigungen erwiesen worden als Liebe zur Nachkommenschaft, Trieb zur Fortpflanzung und Sorge für die Ernährung der Jungen, Liebe zur Gesellschaft, Mitleiden, wechselseitiger Beistand und das Uebrige der Art. Auch wird Niemand läugnen, dass diese Neigung eines Geschöpfs zu dem Wohl der Species oder der gemeinsamen Natur ihm eben so angemessen und natürlich sei, als es für irgend ein Organ, Theil oder Glied eines animalischen oder bloss vegetabilischen Körpers ist, seiner bekannten Natur und regulären Weise des Wachsthums gemäss zu wirken. Nicht natürlicher ist es dem Magen zu verdauen, den Lungen zu athmen, den Drüsen Säfte abzusondern, oder anderen inneren Organen, ihren verschiedenen Dienst zu verrichten; wenn sie auch bisweilen durch besondere Hindernisse in ihren Operationen gestört und gehindert werden können.

„Da man also in einem Individuum Neigungen zur gemeinsamen Natur, zum System der Gattung anerkennen muss, neben den anderen, welche die Eigennatur, das Selbstsystem betreffen; so sieht man, dass das Individuum, wenn es der ersten dieser Neigungen folgt, in vielen Fällen den letzteren entgegenhandeln muss. Wie sollte denn auch anders die Gattung erhalten werden? Und was sollte sonst jener eingepflanzte natürlich-sympathische Affect bedeuten, durch den ein Geschöpf, trotz so

[11]) II, 17 ff.

vieler Schwierigkeiten und Gefahren, seine Brut erhält und seiner Gattung beisteht?“ [12])

Gerade in diesem kunstvollen Bau der Seele [13]) zeigt sich die NATUR als Herrin und Meisterin (*the Mistressship of Nature*); und diese Herrschaft verläugnet sie auch nicht bei dem höchsten der *filii terrae*, beim *master-animal Man:* ihr Kind, und ihr Kind ist der Mensch, so gut wie seine „erstgeborenen Brüder“, die Thiere: auch bei der sorgfältigen Betrachtung der „Geistes-Structur“ des Menschen offenbart sich diese zwiefache Beziehung in der *oeconomy of passions.* Shaftesbury kennt ihn nicht als den „Staat im Staate“, den leider wieder ein Kant aus ihm hat machen wollen; und nicht würde er mit Schiller haben sagen können: „Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt.“

Est-ce nous qui créons ces profonds sentimens?
Avons-nous fait notre âme? Avons-nous fait nos sens?

so würde unser Philosoph mit Voltaire [14]) gefragt haben. Denn auch er wie Malebranche [15]) war überzeugt: *Dieu donne toutes ces inclinations naturelles, qui ne dépendent point de notre choix, et qui nous portent nécessairement à la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous vivons. — Dieu nous a liés de telle manière avec tout ce qui nous environne, et principalement avec les êtres de même espèce que nous, que leurs maux nous affligent naturellement, et que leur joie nous réjouit. . . . Il y a certains liens invisibles qui nous obligent à les aimer.*

Und schon Plutarch (in seinem Leben Solon's) erklärte, dass dem Menschen der Affect der Liebe von der Natur eingepflanzt und ihm eben so angemessen sei, wie das Denken und Empfinden; dies zeige sich auch da noch, wo dieser Affect gehindert wird, in normaler Weise zu functioniren — wo der Mensch die Liebe, auf die seine Nächsten ein natürliches Anrecht hätten, diesen entzieht, nun aber vielleicht seinen Hausthieren oder anderen unangemessenen Objecten im Uebermaasse zuwendet. Theilnahme überhaupt an

[12]) II, 78 f.
[13]) *Fabric of the mind, inward structure, architecture, mechanism.*
[14]) *La loi naturelle. I.*
[15]) *Recherche de la vérité. IV. 1, 4. 13, 1.*

Wohl und Wehe der uns umgebenden Mitgeschöpfe ist aber, müssen wir hinzusetzen, durchaus naturgemäss; und die Thatsache, dass der gemüthvollere Mensch an Lust und Leid aller empfindenden Creatur Antheil nimmt, ist ein schöner Beweis für die Realität des in Rede stehenden Affects. Denker, welche, wie dies ja oft geschieht, einsam leben, denen „freundlos die einsame Brust" ist, weil sie mehr mit Sachen als mit Personen, und mehr mit Todten als mit Lebenden verkehren müssen, treten zuweilen mit den grossen Meistern der Vergangenheit in ein eigenthümliches Gemüthsverhältniss, das die, welche gesellig leben, meist nicht kennen noch ahnen; und wirkt eine solche reine Geisterfreundschaft oft bedeutender, als Umgang mit Lebenden. Auch hier gilt das Horazische *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.*

„Stünd' im All' der Schöpfung ich alleine,
Seelen träumt' ich in die Felsensteine,
Und umarmend küsst' ich sie."

Schiller.

Dennoch hat eine andre Ansicht, die nur eine auf das Individuum sich beziehende Oekonomie der Affecte anerkennen will, vielen Beifall gefunden. Es ist schon eine sprichwörtliche Redensart geworden, dass Interesse die Welt regiert; „aber ich glaube (erklärt Shaftesbury), wer näher auf ihre Angelegenheiten blickt, der wird finden, dass Leidenschaft, Laune, Eigensinn, Eifer, Parteisucht und tausend andre Springfedern, die dem Selbstinteresse zuwider sind, einen eben so beträchtlichen Antheil an der Bewegung dieser Maschine haben. Es giebt mehr Räder und Gegengewichte in diesem Getriebe, als man leicht annehmen möchte. Es ist von einer zu complicirten Art, um sich mit einem Blick übersehen oder kurz mit ein, zwei Worten erklären zu lassen. Die Erforscher dieses Mechanismus müssen ein sehr parteiisches Auge haben, um alle übrigen Motive, ausser die vom geringsten und engsten Umfange, zu übersehen. Es wäre nicht recht, wenn man in dem Plane oder bei der Beschreibung dieses Uhrwerks kein Rad, kein Gewicht den besseren und ausgebreiteteren Affecten einräumen wollte, — wenn man behauptete, dass nichts geschähe aus ächtem Wohlwollen und Hochherzigkeit, nichts aus reiner natürlicher Herzensgüte oder Freundschaft, oder aus irgend welcher Art natürlich-wohlwollender Neigung:

während sich vielleicht gerade diese wohlwollenden Neigungen theils selbst, theils eine aus denselben abgeleitete [zusammengesetztere, aber doch mehr als die Hälfte ihrer Natur bewahrende] Art von Neigung, als die Haupttriebfedern dieser Maschine ergeben werden...

„Moderne Projectenmacher würden, weiss ich, sich gern dieses Materials der geselligen Neigungen entledigen und gern nach einem einfacheren Plane bauen. Sie würden das Menschenherz umformen und haben ein mächtiges Gelüst, alle seine Triebfedern, Balancen und Gewichte auf das eine Princip und Fundament kalter, überlegter Selbstsucht zurückzuführen. Die Menschen, scheint es, wollen nicht gern denken, dass sie von der NATUR so überlistet und hintergangen werden könnten, mehr deren (allgemeinen), als ihren eigenen (Privat-)Zwecken dienen zu müssen.[16]) Sie schämen sich, so aus sich selbst herausgezogen und von dem, was sie für ihr ‚wahres Interesse' halten, fortgerissen zu werden. ... Sie wollen alle geselligen Leidenschaften und sympathischen Affecte auch zur Classe der selbstischen rechnen. Demnach ist Gefälligkeit, Gastfreiheit, Menschenfreundlichkeit gegen Fremde oder Unglückliche nur eine besser überlegte Selbstsucht; ein rechtschaffenes Herz ist nur ein schlaueres, und Redlichkeit und natürliche Herzensgüte eine besser überlegte oder besser geregelte Selbstsucht. Liebe der Verwandten, Kinder, Nachkommen ist pure Selbstliebe und Liebe zum eignen Blut: als ob nicht bei dieser Rechnung die ganze Menschheit mit eingeschlossen wäre; da Alle von einem Blute und durch Verbindungen und Wechselheirathen vereint sind, da man sie in Colonien verpflanzte und unter einander vermischen liess. Liebe zum Vaterlande und Liebe zur Menschheit muss so auch Selbstliebe sein. Hochherzigkeit und Muth sind ohne Zweifel Modificationen dieser universellen Selbstliebe. Denn Muth, sagt ein Philosoph (Hobbes), ist anhaltender Zorn, und alle Menschen, sagt ein witziger

---

[16]) „Rochefoucauld's Gedanken, obwohl sehr sinnreich, fein und zierlich, krümmen sich in die Enge der von ihm gekannten Hofwelt, die seine Welt war. In ihr mag Alles aus verkappter Eigenliebe gedacht, gesagt, geheuchelt und gethan werden: wäre deshalb Eigenliebe das einzige Princip aller menschlichen Handlungsweise? Offenbar gehören wir der grossen NATUR zu, der wir in Trieben und Neigungen, selbst wider unsern Willen, uns nicht entziehen mögen." (Herder).

Dichter (Lord Rochester) würden Memmen sein, wenn sie nur dürften.“ [17])

Hobbes (neben dem Herzog von La Rochefoucauld) ist es, gegen den sich Shaftesbury besonders wendet. Aber „jener gute, gesellige Mann, so wild und ungesellig er auch sich selbst und die ganze Menschheit durch seine Philosophie erscheinen lassen wollte, setzte sich während seines Lebens Gefahren aus und gab sich die grösste Mühe, dass wir nach seinem Tode zu aller jener Furcht (vor den Schrecken der Anarchie und des Aberglaubens) keine Ursache mehr haben möchten. Er that sein Aeusserstes, um uns zu zeigen, ‚dass wir in Religion wie Moral von unsern Herrschern getäuscht worden wären, dass da nichts wäre, das uns von Natur zu der einen oder andern inclinire, nichts das uns von Natur zur Liebe zu etwas, das ausser uns oder über uns ist, hinzöge‘: obgleich doch die Liebe zu, wie er meinte, so grossen Wahrheiten und hohen Maximen ihn zum Arbeitsamsten aller Menschen machte, dergleichen Systeme aufzubauen zu unserm Nutzen, und ihn zwang, sich, ungeachtet seiner natürlichen Furchtsamkeit, beständig der grössten Gefahr auszusetzen, ein Märtyrer für unsre Befreiung zu werden. . . . Dies ist der Gipfel der Geselligkeit, wenn man so freundschaftlich und mittheilend ist. . . . [Jener Philosoph meint:] ‚Es gäbe in Wirklichkeit nichts dergleichen wie Tugend; kein Princip der Ordnung in den Dingen, weder droben noch hienieden; keinen geheimen Zauber, keine geheime Kraft der Natur, wodurch Jeder gezwungen würde, gern oder ungern zum allgemeinen Wohle zu wirken, und gestraft und gepeinigt würde, wenn er anders thäte‘. — Ist dies nicht gerade der Zauber selbst? Steht der Herr nicht in diesem Augenblicke unter seiner Gewalt? — ‚Mein Herr! die Philosophie, welche Sie uns zu offenbaren geruht haben, ist höchst ausserordentlich. Wir sind Ihnen für Ihre Belehrung verpflichtet. Aber, bitte, woher dieser Eifer unsertwegen? Was sind Wir Ihnen? Sind Sie unser Vater? Oder wenn Sie's wären, warum diese Sorge für uns? Giebt's denn so etwas wie natürliches Wohlwollen? Wo nicht: warum all' diese Mühe? warum all' diese Gefährdung unsertwegen? Warum behalten Sie Ihr Geheimniss nicht für Sich? Was bringt

[17]) I, 116—119.

es Ihnen für Vortheil, uns aus dieser Täuschung zu reissen? Je mehr darin befangen sind, desto besser! Es ist direct gegen Ihr Interesse, Uns zu enttäuschen und uns wissen zu lassen, dass Sie nur Eigeninteresse beherrscht, und dass nichts Edleres und Höheres uns, mit denen Sie doch umgehen, beherrschen sollte. Ueberlassen Sie uns uns selbst und jener merkwürdigen Kunst, durch die wir glücklich gezähmt und so sanft und lammfromm gemacht worden sind. Es ist für uns nicht gut, zu wissen, dass wir von Natur alle Wölfe sind. Ist es möglich, dass Jemand, der sich selbst als solcher entdeckt hat, sich Mühe geben sollte, eine solche Entdeckung Andern mitzutheilen?'

„In Wahrheit, das ernste Gesicht können wir bei dieser Gelegenheit entbehren, wenn wir zur Vertheidigung der Rechtschaffenheit von solchen trefflichen Ehrenmännern angetrieben werden, die in der Praxis so ganz anders sind, als sie nach der Theorie erscheinen müssten. Schurken giebt es, das weiss ich, in Begriff und Grundsatz sowohl als in Praxis: welche alle Rechtschaffenheit wie alle Religion für blossen Betrug halten, und nach einer sehr wohlzusammenhängenden Ueberlegung sich entschlossen haben, für ihren Privatvortheil mit Gewalt oder List ihr Möglichstes zu thun. Aber solche Leute eröffnen sich niemals Andern in Freundschaft. Sie haben keine solche Leidenschaft für die Wahrheit oder Liebe zur Menschheit. Sie haben keinen Streit mit Religion oder Moral: sondern wissen gelegentlich schon Gebrauch davon zu machen. Wenn sie jemals ihre Grundsätze offenbaren, so geschieht dies nur unversehens. Sicherlich predigen sie Rechtschaffenheit und gehen in die Kirche."[18])

So kämpft Shaftesbury in seiner launigen Art, halb ernsthaft, halb scherzend, für die Anerkennung der Realität von natürlichem Wohlwollen, von uneigennützig-sympathischen Affecten. Nur durch sophistische Kunst vermöge man den offenbaren Unterschied zwischen Egoismus und Liebe zu verdunkeln. Und der Schiller'sche Julius sagt ganz in seinem Geiste über die Liebe, „das schönste Phänomen in der beseelten Schöpfung", und den Egoismus, „die höchste Armuth eines erschaffenen Wesens": „Egoismus und Liebe scheiden

[18]) I, 89—93.

die Menschheit in zwei höchst unähnliche Geschlechter, deren Grenzen nie in einander fliessen. Egoismus errichtet seinen Mittelpunct in sich selber; Liebe pflanzt ihn ausserhalb ihrer in die Axe des ewigen Ganzen. Liebe zielt nach Einheit, Egoismus ist Einsamkeit. Egoismus sä't für die Dankbarkeit, Liebe für den Undank. Liebe verschenkt, Egoismus leiht — Einerlei vor dem Throne der richtenden Wahrheit, ob auf den Genuss des nächstfolgenden Augenblicks oder die Aussicht einer Märtyrerkrone — einerlei ob die Zinsen in diesem Leben oder im andern fallen!"

Die sympathischen Affecte, den „associirenden Genius des Menschen" glaubt Shaftesbury auch gerade in jenen Gesellschaften, die sich in Opposition gegen die grössere Gesellschaft ihres Staates und gegen dessen Interesse bilden, zu erkennen. Und „gerade auch der Parteigeist scheint nichts andres als der Missbrauch und die Ausschweifung jener dem Menschen natürlichen geselligen Neigung und Liebe zu sein. Denn von allen Charakteren nimmt der völlig selbstsüchtige am wenigsten Partei."[19]) — Ein ausgezeichnetes Beispiel zu Gunsten dieser seiner Ansicht würde Shaftesbury zu unsrer Zeit vielleicht in dem Verhalten der Polen gefunden haben, dieser edlen, unglücklichen, aber ihr Unglück selbst verschuldenden Nation.

Nach alledem ergeben sich uns also in der gesunden Menschennatur zwei wesentlich verschiedene Arten von ursprünglichen Affecten: „erstens die *natural affections,* welche zum Wohle des Allgemeinen, und zweitens die *self-affections,* welche nur zum Wohle des Individuums hinleiten".[20]) Die bei Shaftesbury vorherrschende Bezeichnung der auf das Allgemeinwohl gerichteten Affecte als *Natural affections* (während er dieselben seltener *public*, *social* oder *generous affections* nennt) ist für ihn, eben so wohl wie ihre Voranstellung, durchaus charakteristisch, als eine Folge seiner ganzen Denkweise. Denn das auszeichnende Merkmal dieser Denkweise [eben deswegen wir sie auch so hochstellen] ist die consequente Auffassung des gesammten, also auch des sittlichen Lebens des Menschen im Zusammenhange mit dem Naturleben, oder vielmehr als in diesem

[19]) I, 114.

[20]) II, 86. — *Bonum communionis* und *bonum individuale sive suitatis* unterschied schon Bacon *(de augm. scient. VII, 1).*

mitinbegriffen.[21]) Den Menschen fasst er stets auf als „eines jener beseelten Kinder der Natur", als ein Glied in der Reihe der animalen Wesen auf der Erde, und zwar zu der Classe der gesellig lebenden gehörig. Die Affecte, die ihn zur Erfüllung dieser seiner natürlichen Bestimmung leiten, sind daher im eminenten Sinne „natürliche Affecte" zu nennen. — Wie aber, nach einer früheren Bemerkung, „bei allen wandelbaren Theilen der bekannten Schöpfung" Missbildung und Entartung vorkommen kann, so finden wir auch unter den Affecten zuweilen monströse Formen; und Shaftesbury sieht sich so genöthigt, ausser jenen beiden Classen von an sich gesunden Affecten noch eine dritte von ungesunden, krankhaften, „unnatürlichen" Affecten aufzustellen: die *unnatural affections,* welche weder zum allgemeinen, noch zum individuellen Wohle functioniren.[22]) — Von dieser Shaftesbury'schen Zweitheilung der gesunden Affecte ist die spätere von Rousseau und Schopenhauer nur dadurch unterschieden, dass diese beiden Philosophen nur eine einzige von diesen *natural affections*, das Mitleid, als ursprünglich anerkannten, indem sie die andern theils auf dieses zurückführten, theils nicht als uninteressirte Affecte gelten liessen. Eine Verbesserung der Theorie Shaftesbury's vermag ich hierin nicht zu entdecken. — „Sehen wir einmal ganz ab von aller metaphysischen Erforschung des letzten Grundes jenes Mitleids, aus welchem allein die nichtegoistischen Handlungen hervorgehen können, und betrachten wir dasselbe vom empirischen Standpunct aus, bloss als Naturanstalt, so wird Jedem einleuchten, dass zu möglichster Linderung der zahllosen und vielgestalteten Leiden, denen unser Leben ausgesetzt ist und welchen Keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brennenden Egoismus, — die Natur nichts Wirksameres leisten konnte, als dass sie in das menschliche Herz jene wundersame Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je

[21]) Diese, im edlen Sinne, naturalistische Denkweise haben mit Shaftesbury Herder und Schelling gemein, und sie wird ein Hauptgrund von Herder's „inniger Achtung" für unsern Philosophen gewesen sein. Vgl. Friedrich Harms, Die Philosophie seit Kant. Berlin, 1876: Johann Gottfried von Herder — Die Natur eine Geschichte und die Geschichte eine Natur.

[22]) II, 86 f.

nachdem der Anlass ist, Diesem ‚Schone!', Jenem ‚Hilf!' stark und vernehmlich zuruft. Gewiss war von dem hieraus entspringenden gegenseitigen Beistande für die Wohlfahrt Aller mehr zu hoffen, als von einem allgemeinen und abstracten, aus gewissen Vernunftbetrachtungen und Begriffscombinationen sich ergebenden, strengen Pflichtgebot; von welchem um so weniger Erfolg zu erwarten stände, als dem rohen Menschen allgemeine Sätze und abstracte Wahrheiten ganz unverständlich sind, indem für ihn nur das Concrete etwas ist, — die ganze Menschheit aber, mit Ausnahme eines äusserst kleinen Theils, stets roh war und bleiben muss, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nöthige körperliche Arbeit die Ausbildung des Geistes nicht zulässt." — Aus diesen Worten Arthur Schopenhauer's [24]) wird man besonders deutlich die nicht geringe Verwandtschaft seiner ethischen Principien mit denen Shaftesbury's haben erkennen können.

Spinoza, der doch von der naturgesetzlichen, oder wie er auch sagt, „geometrischen" Nothwendigkeit der Affecte so fest überzeugt war, und der die menschlichen Handlungen so betrachten wollte, „als wenn von Linien, Flächen oder Körpern die Rede wäre", [25]) vermochte doch die weise Oekonomie derselben nicht völlig zu erkennen — vielleicht gerade deshalb, weil er die Affecte bloss wie „Linien, Flächen und Körper" betrachten wollte. Viele der zur Erhaltung der Integrität des Individuums unumgänglich nothwendigen Affecte werden von ihm als fehlerhaft bezeichnet; und er verfällt somit selbst in den von ihm gerügten Fehler der meisten Moralisten: *qui hominum affectus et actiones detestari vel ridere malunt, quam intelligere*; obgleich er doch, wie er selbst sagt, „sorgfältig bemüht gewesen ist, die menschlichen Handlungen weder zu belachen, noch zu beklagen und zu verabscheuen, sondern zu begreifen; und eben so die menschlichen Affecte, wie Liebe, Hass, Zorn, Neid, Ruhmsucht, Mitleid und die übrigen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler der menschlichen Natur, sondern als Eigenschaften, die zu ihr eben so gehören, wie zur Natur der Luft Hitze, Kälte, Sturm, Donner und Andres der Art", zu betrachten gesucht hat. [26]) —

[24]) WW. IV. II. S. 245 f.
[25]) *Eth. III. praef. fin.*
[26]) *Tract. pol. I, 4.*

Shaftesbury zeigt sich hier mehr als ein naturwissenschaftlicher Denker, als Spinoza. Nicht nur die allgemeine Liebe zum Leben, die Begierde nach Nahrung und nach Befriedigung des Geschlechtstriebes, das Eigenthumsinteresse, die Ehrbegierde sind nach ihm innerhalb gewisser Grenzen nicht im mindesten fehler- oder lasterhaft; sondern eben so wenig auch ein gewisser Grad von Furcht, sowie von „Ressentiment“ (*resentment of injury*), welche zu unsrer Sicherheit erforderlich sind, um uns zu bestimmen, theils Gefahren zu scheuen, theils Gewaltthätigkeiten wirksam zu begegnen. Zunächst bezieht sich dies *resentment* auf das *self-system*, trägt in andrer Hinsicht aber auch zum Wohle der Gattung bei: Jeder fürchtet sich, einen Bienenstock anzugreifen — und viele Tyrannen sind nur durch die Furcht vor den Wirkungen dieses Affects vor dem Aeussersten zurückgehalten worden.[27]) Aber über einen gewissen Grad hinausgehend, werden diese Affecte nicht nur der Gattung, sondern auch dem Individuum selbst nachtheilig. Und so ist Shaftesbury ganz mit Descartes einverstanden, welcher erklärt: *Nous voyons que les passions sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès.*[28])

Ueber dieser Gruppe von Affecten, den Affecten des Temperaments, wie Shaftesbury sie auch nennt, welche sich zum Theil selbst bei den höheren Thieren schon finden, erhebt sich eine höhere Classe von Affecten, welche Vernunft voraussetzen und sich daher nur beim Menschen finden: die *reflex-affections*. „Bei einem Geschöpf, welches fähig ist, sich von den Dingen allgemeine Begriffe zu bilden, sind (erklärt Shaftesbury) nicht nur die den Sinnen sich darstellenden Dinge Gegenstände des Affects; sondern auch gerade die Handlungen und die Affecte, des Mitleids, Wohlwollens, der Dankbarkeit und deren Gegentheil, werden, indem sie durch Reflexion in die Seele gelangen, selbst Gegenstände des Affects. Sodass, vermittelst dieser reflectirten Empfindung, eine andre Art von Affecten gerade gegen diese Affecte selbst, welche wir schon selbst empfanden, und welche uns nun der Gegenstand eines neuen Gefallens oder Missfallens werden, entspringt.

[27]) II, 94. 139 f. 144 f.

[28]) *Des passions de l'âme. Art. 211.*

„Der Fall ist derselbe bei geistigen oder moralischen Gegenständen, wie bei den Körpern oder Sinnengegenständen. Wenn sich die Gestalten, Bewegungen, Farben und Proportionen der letzteren unserm Auge darstellen, so entsteht in uns auch nothwendig der Eindruck von Schönheit oder Hässlichkeit, entsprechend der verschiedenen Abmessung, Anordnung und Einrichtung der verschiedenen Theile. Eben so muss sich auch, wenn Thun und Handeln sich dem Verstande darstellen, nothwendig ein augenscheinlicher Unterschied finden, der Regelmässigkeit oder Unregelmässigkeit des Gegenstandes entsprechend. Der Geist, welcher Zuschauer und Zuhörer andrer Geister ist, kann nicht ohne sein Auge und Ohr sein, um so Verhältnisse wahrzunehmen, Töne zu unterscheiden und jedes Gefühl, jeden Gedanken, der ihm vorkommt, abzumessen. Nichts kann er seinem Urtheil sich entziehen lassen. Er fühlt das Sanfte und das Rauhe, das Angenehme und das Unangenehme in den Affecten, und findet ein Hässliches und ein Schönes, eine Harmonie und eine Dissonanz hier in der That eben so, wie in irgend welchen musikalischen Tönen oder in den äusseren Formen und Bildern sinnlicher Gegenstände; und seine Bewunderung, sein Entzücken, seine Abneigung, seine Geringschätzung kann er so wenig in Beziehung auf die einen wie die andern dieser Gegenstände zurückhalten.“ [29]) — Auf diese Reflexions-Affecte der Achtung, Verehrung, Bewunderung u. s. w. und deren Gegentheil werden wir in den beiden nächsten Abschnitten noch näher einzugehen haben. —

Alle diese Affecte will Shaftesbury als das Werk der Natur selbst angesehen wissen; und hier ist es die Lockische Schule, die er mit Energie zu bekämpfen sich genöthigt sieht; aus Pietät hat er aber bei dieser Polemik den Namen seines Lehrers Locke in seinen öffentlichen Schriften nie genannt. Diese „stets wache Polemik“ ist, wie schon Heinrich Ritter bemerkt hat, ein charakteristischer Zug der Shaftesbury'schen Werke. „Wie sehr er auch nach Frieden verlangt, er bleibt ein Mann der Opposition. Seine Gegner sind doppelter Art: auf der einen Seite stehen die unduldsamen Theologen, auf der andern Seite die neugebildete Partei der Freidenker, die materialistischen Naturforscher, die selbstsüch-

[29]) II, 28 f.

tigen Moralisten, endlich die Lockische Schule.“[30]) In dieser Opposition gegen die letztere berührt sich unser Philosoph mit Leibniz, unterscheidet sich von diesem im Ganzen aber dadurch, dass er die Apriorität und die von allen Willkürlichkeiten unabhängige Naturwüchsigkeit der Affecte noch stärker hervorhebt, als die Apriorität der Vorstellungsgesetze.

Auf die Frage, die „Philokles“ in den „Moralisten“ an „Theokles-“ Shaftesbury richtet: „Behaupten Sie, dass diese Geisteskinder, die Begriffe und Principien des Schönen, Gerechten und Honesten, nebst den übrigen dieser Ideen, angeboren sind?“ antwortet dieser: „Die Anatomen sagen uns, dass die Eier, welche die Grundursache, das ‚Princip‘ im Körper sind, angeboren, weil schon im Foetus vor der Geburt gebildet, sind. Aber Wann es geschieht — ob vor, oder bei, oder nach der Geburt — dass sich diese oder andre Principien, Organe der Empfindung, oder Empfindungen selbst zu erst in uns bilden, ist eine ohne Zweifel ganz interessante, aber nicht eben sehr wichtige Sache. Die Frags ist, ob diese besprochenen Principien ein Werk der Kunst oder der Natur sind. Sind sie rein das Werk der Natur, so kommt's auf die Zeit nicht an: noch würde ich mit Ihnen streiten, wenn Sie sogar das Leben selbst nicht für angeboren anerkennen wollten, indem Sie dafür hielten, es beginne eher nach, als vor der Geburt. Aber dessen bin ich sicher, dass das Leben und die Empfindungen, die dem Leben beiwohnen, rein von der Natur sind und nicht anderswoher — mögen sie entstehen, wann sie wollen. Wenn Ihnen also das Wort ‚angeboren‘ nicht gefällt, so lassen Sie es uns, wenn Sie wollen, mit ‚Instinct‘ vertauschen, und das ‚Instinct‘ nennen, was die Natur lehrt, mit Ausschluss von Kunst, Cultur oder Unterricht.

„Indem wir denn diese trefflichen Speculationen den ‚Virtuosen‘, Anatomen und Schul-Theologen überlassen, dürfen wir sicherlich, mit deren allgemeiner Zustimmung, behaupten, dass die verschiedenen Organe, insbesondere die der Zeugung, von der Natur gebildet sind. Nun, wie meinen Sie? giebt es auch von Natur einen Instinct zum künftigen Gebrauch derselben? oder müssen uns Lehre und Erfahrung diesen Gebrauch einprägen?“ — Der Philosoph

[30]) Geschichte der Philosophie. XI, 582.

erinnert nun an die mannichfachen, oft sehr in's Einzelne gehenden Instincte der Thiere, an ihre anticipirenden Einbildungen, Vor-Begriffe und Vor-Empfindungen (*anticipating fancys, pre-conceptions, pre-sensations*) — ein Gebiet, in das zu unsrer Zeit durch die Entwicklungstheorie einiges Licht zu fallen beginnt. Solche „Präconceptionen eines höheren Grades" finden sich nun auch beim Menschen. — Helvetius, dessen Lehre übrigens (wie man nie vergessen sollte) neben dem vielen Verfehlten und Unhaltbaren auch vieles Wahre und Treffliche enthält, meinte: man hielte das für schön, was uns als schön in der Kindheit bezeichnet worden. Gleichsam, als wollte er diese wunderliche Ansicht schon im voraus verspotten, fragt nun Theokles-Shaftesbury seinen Philokles: „Würden Sie das Schöne einer menschlichen Art nicht empfunden haben, wenn ein solcher Gegenstand von Fleisch und Blut, blühend in all' seiner Schönheit, Ihnen ganz allein, zum ersten Male, diesen Morgen, hier im Walde, erschienen wäre? Oder meinen Sie vielleicht, Sie wären unbewegt geblieben und hätten keinen Unterschied gefunden zwischen dieser Gestalt und irgend einer andern, wenn Sie nicht zuvor unterrichtet worden wären?"[31])

„NATUR (sagt der Philosoph) wird stets im Stande bleiben, sich selbst zu helfen und allen diesen Systemen zuvorzukommen, gegen die man keiner andern Waffe bedarf, als des einzigen Horazischen Verses:

> *Dente lupus, cornu taurus petit: unde, nisi intus*
> *Monstratum.*

Ein Esel (wie ein englischer Schriftsteller sagt) stösst nie mit den Ohren; ein Geschöpf jedoch, das zu einer bewaffneten Stirn geboren ist, übt seine Stosskraft lange, ehe es Hörner bekommen hat. Und vielleicht würde der Philosoph, wenn er sich demgemäss selbst untersuchen und seine natürlichen Leidenschaften betrachten wollte, finden, dass es solche in ihm gäbe, welche die Natur um seinetwillen vorausbedacht hat. . . . Auch würde er sich über die Vergleichung mit einem Bock oder einem Eber oder einem andern von Horazens ‚prämeditirenden' Thieren nicht ärgern dürfen, als welche, wie es scheint, mehr Mutterwitz haben, als unser Philosoph: wenn wir

[31]) II, 411—413.

nämlich nach seiner eigenen Hypothese über ihn urtheilen dürfen, welche seiner eignen Gattung diesen eingepflanzten Sinn und diese ‚Naturideen' abspricht."[32])

Oui, de l'exemple en nous je sais quel est l'empire;
Il est des sentimens que l'habitude inspire:
Mais les premiers ressorts sont fait d'une autre main;
Leur pouvoir est constant, leur principe est divin.

Voltaire.

Aus diesen Affecten entspringt all' unser Handeln.[33]) Denn nur dasjenige Thun eines Menschen, dem eine psychische Bestimmtheit zu Grunde liegt, bei dem wirklich der Mensch, nicht (wie bei convulsivischen Anfällen u. dgl.) der blosse äusserliche Mechanismus wirkt, nennt man Handeln.[34]) Nun muss aber die „Seele" „bewegt" werden, sie muss ein „Motiv" haben, wenn es zum Handeln kommen soll:[35]) und diese „Seelenbewegungen" sind eben die Affecte. In der That sind diese, wie der Pater Malebranche sagt, *dans le monde spirituel ce que le mouvement est au monde matériel.*[36]) Und nach diesem sagt es Helvetius: *Les passions*[37]) *sont, dans le moral, ce que, dans le physique, est le mouvement; il crée, anéantit, conserve, anime tout, et sans lui tout est mort: ce sont elles aussi qui vivifient le monde moral.*[38]) Sie sind „das himmlische Feuer, das die moralische Welt belebt;" und „sie im Menschen zerstören zu wollen, hiese alles Handeln aufheben." — Nur eine solche Philosophie, die ausdrücklich erklärte, man dürfe in der Moral auf nichts Empirisches, auf keine Erfahrung in der Welt Rücksicht nehmen (obgleich man sonst immer mit Malebranche geglaubt hatte: *il est ridicule de philosopher contre l'expérience),*[39]) nur eine solche Philosophie konnte ein Handeln imaginiren, das ohne Interesse, d. h. ohne Triebfeder, ohne Beweg-

---

[32]) III, 215.

[33]) Dazu führt schon Francis Bacon das Salomonische Wort an: *Ante omnia custodi, fili, cor tuum, nam inde procedunt actiones vitae.*

[34]) II, 86.

[35]) Vgl. oben SS. 57. 59.

[36]) *Recherche de la vérité. IV. 1,1.*

[37]) „*Passions*" hat ja in diesem weiteren Sinne ganz dieselbe Bedeutung wie unser „Affect."

[38]) *De l'esprit. I. 3,6.*

[39]) *l. c. V, 2.*

grund vor sich ginge. Nicht darauf kann es also ankommen, ob ein Affect einer Handlung zu Grunde liegt, sondern was für einer; und je nachdem diese innere Bestimmtheit selbst gut oder böse ist, je nachdem wird die Handlung als gut oder als böse bezeichnet werden müssen.[40]) Denn „an sich sind alle Thaten *(opera operata)* bloss leere Bilder, und allein die Gesinnung, welche zu ihnen leitet, giebt ihnen moralische Bedeutsamkeit", wie SCHOPENHAUER sehr treffend bemerkt. Das Christenthum, auf die zu Grunde liegende Gesinnung zurückgehend, bezeichnet nur diejenige Handlung, die aus Menschenliebe geschieht, als tugendhaft. Ein Affect lässt sich nicht gebieten, sagt KANT: aber sein Achtungsgefühl ist ein Affect so gut wie die Liebe; und wenn man „Achtung für's Gesetz" fordern kann, dann sicherlich auch Liebe.

Bei einem thatkräftigen Willensentschluss hat man zu unterscheiden das Was und das Wie — m. a. W. den unmittelbaren Zweck, die unmittelbare Absicht, die der Mensch hat, und die Art, wie diese zu Stande kommt. Das interessanteste Phänomen, das man zu begreifen suchen muss, um sich diesen Unterschied recht deutlich zu machen, ist die Selbstaufopferung jeglicher Art — eine Erscheinung, die SCHILLER vortrefflich analysirt hat. „Der brave Mann denkt an sich selbst zuletzt", sagt sein Tell; er ist fähig, ganz selbstlose, uneigennützige, d. h. rein das Wohl Anderer bezweckende Handlungen zu verrichten; ja, wenn sein Edelmuth sich zur Hochherzigkeit steigert, sogar sein Leben aufzuopfern: ohne für sich irgend einen „Lohn" dabei zu hoffen, d. h. „sei es auch mit Gefahr, in's Nichts dahin zu fliessen!" Wie kann nun ein solcher Entschluss zu Stande kommen? Bloss zu wissen, dass eine Handlung gut und edel ist, das thut es nicht! „Ohne ein Gefühl für Recht und Unrecht, ohne Hass gegen das Niederträchtige und gegen jede Niederträchtigkeit, dagegen zum Edeln und Guten Zug, Hang, Liebe: ohne dies Gefühl demonstrirt ihr: ‚Niemand solle lügen' — und ihr lügt; ‚Niemand solle unsittlich sein' — und ihr handelt niederträchtig." So erklärt mit Recht der treffliche HERDER. Das Hohe Lied giebt uns die Antwort auf die Frage, wie selbst Aufopferung des eigenen

[40]) II, 86 f.

Lebens möglich wird: „Liebe ist stark wie der Tod.“ Das heisst: alle die von dem Wesen des Menschen unzertrennlichen Affecte der Selbsterhaltung, die sich bei einer Ueberlegung dieser höchsten Aufopferung (und wir setzen jene voraus) nothwendig mit aller ihrer Riesenkraft aufbäumen müssen, alle die „Schrecken des Todes“ werden durch den noch gewaltigeren Affect überschwänglicher Menschenliebe, oder höchster Begeisterung, überwunden. „Denke dir eine Wahrheit, mein Raphael, die dem ganzen Menschengeschlecht auf entfernte Jahrhunderte wohlthut — setze hinzu, diese Wahrheit verdammt ihren Bekenner zum Tode, diese Wahrheit kann nur erwiesen werden, kann nur geglaubt werden, wenn er stirbt. Denke dir dann den Mann mit dem hellen, umfassenden Sonnenblicke des Genies, mit dem Flammenrad der Begeisterung, mit der ganzen erhabenen Anlage zu der Liebe. Lass in seiner Seele das vollständige Ideal jener grossen Wirkung emporsteigen — lass in dunkler Ahnung vorübergehen an ihm alle die Glücklichen, die er schaffen soll — lass die Gegenwart und die Zukunft zugleich in seinem Geist sich zusammendrängen — und nun beantworte dir: bedarf dieser Mensch der Anweisung auf ein anderes Leben? — Die Summe aller dieser Empfindungen wird sich verwirren mit seiner Persönlichkeit, wird mit seinem Ich in Eins zusammenfliessen. Das Menschengeschlecht, das er jetzt sich denkt, ist er selbst. Es ist ein Körper, in welchem sein Leben, vergessen und entbehrlich, wie ein Blutstropfen schwimmt — wie schnell wird er ihn für seine Gesundheit verspritzen!“ (Schiller, Theosophie des Julius.)

Auch in diesem Falle gilt der Satz, von dessen Wahrheit Shaftesbury[41]) so gut wie Spinoza[42]) und Rousseau[43]) und (dürfen wir es nicht hinzusetzen?) jeder wissenschaftliche Moralist überzeugt ist: *affectus nec coërceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo*;[44]) und „der Mensch muss sich nothwendig auf diejenige Seite neigen, wo die Affecte oder Leidenschaften überhaupt am stärksten sind und, durch Kraft oder Zahl,

---

[41]) II, 86.
[42]) *Eth. IV*, 7.
[43]) *On n'a de prise sur les passions que par les passions. (Émile. IV.)*
[44]) *Eth. IV.* 7.

die bedeutendste Partei ausmachen: und diesem Uebergewichte gemäss wird er gelenkt und zu Handlungen bestimmt."[45])

Nun ist, was uns „afficirt", als solches, ein Gefühl von Wohl oder Wehe, ein befriedigter oder unbefriedigter Bewusstseinszustand; und umgekehrt afficirt uns nur, was irgend welchen Lebenskräften förderlich oder hinderlich begegnet und dadurch ein Gefühl der Lust oder Unlust hervorruft: „afficirend" oder „Beziehung habend auf Wohl oder Wehe" sind unmittelbar gleichwerthige Begriffe. Das Verlangen, den befriedigten Bewusstseinszustand zu gewinnen oder zu erhalten, den unbefriedigten zu vermeiden oder zu verlieren, liegt schon unmittelbar in diesem befriedigten oder unbefriedigten Bewusstseinszustand selbst. Gefühle der Lust oder Unlust irgend welcher Art und irgend welchen Intensitätsgrades, diese allgemeinen „Regulatoren der Lebensäusserungen" (nach der glücklichen Bezeichnung des Physikers C. F. Zöllner), müssen daher auch das Determinirende in allen Willensentschlüssen sein: und dies ist der wahre Sinn jenes etwas zweifelhaften Ausdrucks der Scholastiker, dass der Mensch immer *sub ratione boni* handle — dies der Kern von Wahrheit, welcher in der Theorie des Egoismus enthalten ist: auf welche Viele verfallen sind, die nicht scharf „unterschieden" haben, vor Allem nicht jenes Was von jenem Wie der Willensentschlüsse. Die Theorie des Egoismus lehrt, der Mensch bezwecke, offen oder versteckt, stets nur seinen individuellen Vortheil — und diese Lehre wird durch die einfache Erfahrung widerlegt, besonders durch jenes Phänomen der selbstlosen, d. h. keinen Lohn in einem Jenseits deshalb hoffenden, Aufopferung des eigenen Lebens: und auch gegen jene lässt sich der Satz des Malebranche kehren: *il est ridicule de philosopher contre l'expérience.* Der Mensch vermag, aus Liebe, sein Leben zu opfern; er wird hierzu, wie zu allem Handeln, durch etwas Afficirendes, durch Affecte determinirt: aber welcher ungeheure Irrthum oder welche ungeheure Entstellung, aus der völlig uneigennützigen Absicht eine den eigenen Vortheil bezweckende zu machen! — Der Unterschied zwischen der hier im Einverständniss mit Shaftesbury vertheidigten Ansicht und der Theorie der Egoismus ist der zwischen der Anerkennung der

[45]) Shaftesbury. II, 86.

Liebe als der höchsten, selbst die Schranken des Todes überwältigenden, die Menschheit erlösenden Macht — und der gänzlichen Läugnung derselben. — Durch diese Erörterungen meine ich den Vorwurf des Egoismus, den man der Shaftesbury'schen Ethik, zum Theil gerade wegen dieser Anschauungsweise, gemacht hat, in dieser Hinsicht als einen eminent ungerechten nachgewiesen zu haben; ob derselbe in einer andern Hinsicht etwa gerechtfertigt sein sollte, wird später zu untersuchen sein.

Schon aus dem Angeführten wird man erkannt haben, dass der englische Philosoph unter die Deterministen zu rechnen ist: und in der That zeigt er sich, obwohl die Frage der sog. „Willensfreiheit", richtiger Zufallswillkür, nie ausdrücklich von ihm erörtert worden ist, stets als ein ächt wissenschaftlicher und daher consequent deterministischer Moralist — kein geringer Vorzug in unsern Augen. Nur wie der Mensch ist, kann er wirken; des Menschen Thaten sind „nicht wie Meeres blind bewegte Wellen:"

„Die inn're Welt, sein Mikrokosmus ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln."

Von dieser Wahrheit ist Shaftesbury nicht weniger fest überzeugt, als der Schiller'sche Wallenstein. Auf diesen inneren „Kern" und „Quell", diese innere „Wurzel" der Handlungen, auf die allgemeine und beständige Ursache dieser einzelnen Wirkungen muss also eine Theorie der moralischen Werthschätzung zurückgehen. Und zu bestimmen, welche innere Verfassung als moralisch gute, d. h. als Tugend zu bezeichnen ist, wird die Aufgabe des nächsten Abschnitts sein. —

Bevor wir jedoch zu dieser Untersuchung schreiten, scheint es angemessen, an dieser Stelle noch, anhangsweise, Shaftesbury's Ansicht über den Naturzustand des Menschen und die natürliche Grundlage des Staats vorzutragen: da auch unser Denker selbst diese Gedanken meist nur in Anknüpfung an seine Lehre von den Affecten, und dabei nicht in dem Maasse eingehend entwickelt hat, dass es sich empfehlen sollte, seine staatswissenschaftlichen An-

schauungen gesondert von der Darstellung seiner Ethik zu behandeln.

„Der Mensch", sagt Shaftesbury, „ist entweder von Ewigkeit, oder nicht. Ist er von Ewigkeit, so konnte es keinen andern Urzustand, keinen andern Naturzustand geben, als den, welchen wir gegenwärtig vor Augen haben. Ist er nicht von Ewigkeit, so entstand er entweder ganz auf einmal, und war folglich gleich zuerst so, wie er jetzt ist, oder er gelangte allmählich, durch verschiedene Stufen und Zustände, zu demjenigen, bei welchem er endlich stehen geblieben ist und sich so viele Generationen hindurch forterhalten hat. . . . Wo nahm, frage ich nun, in diesem (früheren) langen Fortschreiten — denn ich räume eine beliebig lange Dauer ein — dieser ‚Naturzustand' seinen Anfang? Das Geschöpf muss viele Veränderungen erlitten haben: und jede dieser Veränderungen, während es sich so fortbildete, war eben so ‚natürlich' wie eine jede andere. So dass man also entweder hundert verschiedene Naturzustände zählen muss; oder wenn nur einen, so kann es nur der sein, in welchem die Natur vollkommen und ihre Entwicklung vollendet war. Hier, wo sie ruhete und ihr Ziel erreichte, hier muss ihr Stand sein, oder nirgends."

„Die rohe Skizze eines Menschen, das Probestück, die erste Anstrengung der Natur, eine Species in der Geburt, eine noch ungeformte Art", das können wir nicht einen Menschen, auch nicht einen Menschen im ‚Naturzustand', nennen, meint Shaftesbury; und unmöglich kann der Mensch je anders als in geselligem Zustande gelebt haben: „Eher kann man ihn jedes andern Gefühls, jeder andern Neigung berauben, als der Neigung zur Gesellschaft und Seinesgleichen. Wenn man aber die Macht, ihn nach Gutdünken zu berauben, einräumen wollte und ganze Theile und Glieder seiner gegenwärtigen Gestalt abschneiden liesse: würde man ihn dann nach dieser Verwandlung noch ‚Mensch' nennen können? Aber in der That dürfte man dies immer noch eher thun, als dass man ihm seine sympathischen Affecte nehmen, ihn von seiner ganzen Gattung absondern und wie ein einsiedlerisches Insect in eine Schale einsperren — und ihn dann noch für einen Menschen erklären könnte. Eben so könnte man das menschliche Ei oder den Embryo ‚den Menschen' nennen. Die Raupe, aus der ein Schmetterling wird,

ist, obgleich sie keine Flügel hat, eher noch ein Schmetterling, als dies imaginäre Wesen ein ‚Mensch.' Denn wenn auch seine äussere Gestalt menschlich wäre, so müssten doch seine Leidenschaften und Begierden ganz etwas andres sein. Sein ganzes inneres Wesen müsste umgekehrt werden, um ihn für eine solche einsame, einsiedlerische Oekonomie und Lebensweise tauglich zu machen."

Eine Art von Gesellschaft, sagt unser Philosoph weiter, werden wir dem Naturmenschen doch gewiss nicht absprechen, da sie bekanntlich selbst dem Raubthier eigen und ‚natürlich' ist: die Verbindung der Geschlechter nebst der Erziehung der so lange hülflos bleibenden Kinder. „Aber können wir dem Menschen diesen Theil des geselligen Lebens einräumen, ohne weiter zu gehen?" „Kurz, ist die Fortpflanzung ‚natürlich', ist Liebe, Wartung und Ernährung der Nachkommenschaft ‚natürlich', — steht die Sache mit dem Menschen so, wie sie eben steht, ist er ein Geschöpf von dieser jetzigen bestimmten Form und Verfassung; so folgt: dass auch die Gesellschaft ihm natürlich sein muss, und dass er nie ausser Gesellschaft und Gemeinschaft gelebt hat, noch leben kann."[46])

So tritt unser Philosoph mit dem Auge des Naturforschers an den Menschen heran. Eine unbefangene Beobachtung überzeugt ihn bald, dass dieses Wesen zu der Classe der gesellig lebenden zu rechnen ist, da die Natur überall die Beziehung auf seines Gleichen in seine Affecte gelegt hat. Er erkennt, dass in dem Getriebe der menschlichen Gesellschaft durchaus nicht nur egoistische Factoren wirken, dass das natürliche Bindemittel in der Vereinigung der Menschen nicht bloss die gegenseitige Furcht, dass der natürliche Zweck des Staates nicht bloss die allgemeine Sicherung ist. Der Mensch erscheint ihm als dem Menschen von Natur durchaus nicht feindlich, sondern, sofern derselbe nur ein gesundes, ächtes Exemplar seiner Gattung ist, freundlich. Und eben weil unser Denker noch naturalistischer ist als sein Gegner, weil er den Menschen zunächst rein als zoologische Species, als eine jener Arten der vom Boden losgelösten, aber darum nicht minder stark und innig von der Allmutter Natur festgehaltenen Erdenkinder

[46]) II, 308—319. vgl. I, 110.

betrachtet: eben darum erscheint ihm die Annahme eines künstlichen, erst absichtlich gemachten Ursprungs der menschlichen Gesellschaft als höchst ungereimt. Wenn wir nun, auf unserm heutigen Standpuncte, uns erinnern wollen, dass in der Entwicklungsreihe der animalen Geschlechter, deren oberstes Glied der Mensch ist, die diesem verwandtesten Gattungen sämmtlich gesellig leben und gegenseitig die entschiedenste Zuneigung bekunden; so wird uns wohl kein Zweifel aufsteigen an der Richtigkeit der Shaftesbury'schen Ansicht. — Gesetzt aber, bemerkt der Philosoph weiter, wir wären wirklich derartige Geschöpfe, wie Hobbes uns darstellt, und wir wüssten, dass Alle von uns unersättlich nach Macht und Gewalt strebten: dann würden wir uns doch wahrlich hüten, einem Einzigen uns anzuvertrauen, wie Jener will; „sondern im Gegentheil würden wir uns durch eine richtige Vertheilung, durch ein richtiges Gleichgewicht der Gewalt und durch den Zwang guter Gesetze und Einschränkungen, welche die öffentliche Freiheit sichern können, vor jenen Uebeln (der allgemeinen Feindseligkeit) zu schützen wissen."[47])

Höchst seltsam erscheint es unserm Denker nun auch, moralische Bestimmungen aus einem „Vertrage" herleiten zu wollen, nachdem man dem natürlichen Menschen alle moralischen Eigenschaften abgesprochen hat. „Es ist lächerlich," erklärt er, „zu sagen, dass der Mensch nach der Formirung einer Regierung die Verpflichtung hat, gesellig und rechtschaffen zu handeln, nicht aber in dem sog. ‚Naturzustande.' Denn, um in der Modesprache unsrer heutigen Philosophie zu reden: da die Gesellschaft auf einen Vertrag gegründet ist, so geschah die Uebergabe der unumschränkten Privatrechte jedes Menschen in die Hände der Majorität oder Derer, welche die Majorität bestimmen sollte, aus freier Wahl und durch ein Versprechen. Nun that man aber dieses Versprechen im ‚Naturzustande': und was im Naturzustande ein Versprechen verbindlich machen konnte, das musste eben so sehr alle andern moralischen Handlungen zu unsrer wirklichen, natürlichen Pflicht und Schuldigkeit machen. Demgemäss müssen Treue, Gerechtigkeit, Ehrenhaftigkeit und Tugend schon im Naturzustande gewesen sein — oder sie hätten überhaupt niemals sein können. Die bürgerliche Vereinigung

[47]) I, 94 f. — Vauvenargues sagt: *Ceux qui craignent les hommes, aiment les lois.* Vgl. Spinoza, *Tract. polit. VII, 1. p.*

konnte nie Recht und Unrecht schaffen, wenn diese nicht schon zuvor bestanden. Wem vor seinem Vertrage jede Schlechtigkeit frei stand, der wird und darf sich auch, wenn es ihm passt, gegen seinen Vertrag Freiheiten erlauben. Der ‚Natur'-Bösewicht hat denselben Grund, ein ‚bürgerlicher' zu sein, und kann sich, so oft sich ihm die Gelegenheit bietet, von seiner Staatsbürgerpflicht dispensiren; denn nur sein Wort steht ihm im Wege. — ‚Ein Mann ist verpflichtet, sein Wort zu halten!' — Warum? — ‚Weil er sein Wort gegeben hat, es zu halten.' — Ist dies nicht eine treffliche Rechenschaft über den Ursprung der moralischen Gerechtigkeit und die Entstehung der bürgerlichen Regierung und der ihr schuldigen Treue?" —[48])

[48]) I, 109 f. — Vgl. Leibniz: *Notre illustre auteur (Shaftesbury) refute avec raison ceux qui croient qu'il n'y a point d'obligation dans l'état de la nature, et hors du gouvernement; car les obligations par pactes devant former le droit du gouvernement même, selon les auteurs de ces principes; il est manifeste que l'obligation est antérieure au gouvernement qu'elle doit former.* (*Des Maizeaux, l. c. II. p.* 272.)

II.

THEORIE DER TUGEND.

Pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate sejungunt.

CICERO.

Le corps a ses grâces, l'esprit ses talents: le coeur, n'aurait-il que des vices? et l'homme, capable de raison, serait-il incapable de vertu? — J'ai toujours trouvé ridicule, que les philosophes aient fait une vertu incompatible avec la nature de l'homme; et qu'après l'avoir ainsi feinte, ils aient prononcé froidement qu'il n'y avait aucune vertu. Qu'ils parlent du fantôme de leur imagination; ils peuvent à leur gré l'abandonner ou le détruire, puisqu'ils l'ont créé: mais la véritable vertu, celle qu'ils ne veulent pas nommer de ce nom, parce qu'elle n'est pas conforme à leurs définitions, celle qui est l'ouvrage de la nature, non le leur, et qui consiste principalement dans la bonté et dans la vigueur de l'âme, celle-ci n'est point dépendante de leur fantaisie et subsistera à jamais avec des caractères ineffaçables. — — Nous sommes susceptibles d'amitié, de justice, d'humanité et de compassion. O mes amis! qu'est-ce donc que la vertu?

Diese, ganz im Geiste der SHAFTESBURY'schen Ethik gesprochenen Worte eines wahrhaft „schönen und guten" Mannes, des edeln VAUVENARGUES,[1]) werden uns sofort auf den Standpunct versetzen, den der englische Denker, im bewussten Gegensatz zu der damals noch ziemlich allgemein herrschenden mittelalterlichen An-

[1]) *Oeuvres compl. de Vauvenargues;* in der Ausgabe der *Moralistes français 1841 p. 532 f.*

schauungsweise, in der Moral einnimmt. „Er war und blieb ein Schüler der Alten, mit einem unauslöschlichen Widerwillen gegen die Barbarei späterer Zeiten.“ (Herder.) Diese Barbarei, Unmenschlichkeit und Unnatur des Mittelalters offenbart sich aber gerade in der Moral in erstaunlichem Maasse — charakteristisch ist ja schon der Umstand, dass von den Zeiten des classischen Alterthums an bis auf das siebzehnte Jahrhundert die Moralphilosophie gänzlich brach lag: Ascetik und Casuistik vertraten die Stelle der Ethik. So charakterisirt sich diese also, wenn man will, als eine „heidnische“ Wissenschaft, die daher auch dann erst wieder cultivirt zu werden begann, als die „heidnischen“ Wissenschaften wieder auflebten; im wesentlichen erst seit dem Studium des Römischen Rechts. Und dies darf uns nicht auffallen: am wenigsten aber dürfen wir es bloss dem Einflusse des Christenthums Schuld geben. Wir müssen immer bedenken, dass die Christlichen Völker des Mittelalters halb roh waren, und dass sich durch die blosse Aufnahme in die Christliche Kirche noch nicht der wahrhaft Christliche Geist einflössen lässt — die Gesinnung, die in dem erhabenen Stifter unsrer Religion selbst wohnte. Der Griechische Geist dagegen stand zu der Zeit der Abfassung seiner bedeutendsten Moralwerke in der höchsten Culturblüthe: und stets müssen wir, mit dem Kirchenvater Clemens, daran denken, „dass derselbe Gott, dem wir das Alte und das Neue Testament verdanken, auch den Griechen ihre Philosophie gegeben hat.“

Shaftesbury ist also in seiner Moralphilosophie ein Schüler der Alten; und besonders stark hat er den Mann auf sich wirken lassen, den auch er für „den Göttlichsten“ unter ihnen erklärte: Plato. *Inter silvas Academi quaerere Verum* will unser Philosoph, wie er als Motto auf sein Lieblingswerk, „Die Moralisten“, geschrieben hat. Nächst Plato ist er von Aristoteles und den Stoikern am erheblichsten beeinflusst worden — so sehr er sich auch in vielen Hauptpuncten von letzteren unterscheidet. Aber auch den Heiligen Schriften unsrer Religion hat er vieles zu verdanken: vor Allem die durchgreifende Geltendmachung der rein das Moralische, das Wollen und Handeln angehenden Natur der Tugend; während sämmtliche Alten auch die vorzüglichen intellectuellen Eigenschaften als ihre Momente dargestellt hatten. So

zeigt sich, dass in der That „dieser vortreffliche Schriftsteller Alles berührt hat, was Gutes und Tiefes in der Moral gedacht worden ist". (J. H. Fichte.)

Aber nicht eklektisch verhält er sich zu diesen verschiedenen Lehren; sondern mit dem kritischen Auge des Selbstdenkers und Selbstbeobachters tritt er an sie heran und anerkennt nur das in ihnen, was er selbst für wahr und gut und schön, vor Allem als naturgemäss halten muss. Die ihm eigenthümliche Theorie der Affecte ist dabei der feste Punct, an den sich in seiner Tugendlehre Alles ankrystallisiren muss, wenn er es in sein System aufnehmen soll.

Die Tugend des Menschen ist der Gegenstand unsrer Untersuchung. „Was ist das für eine Eigenschaft, der wir den Namen Güte oder Tugend geben?" [2]) so fragen wir mit Shaftesbury. Aber der Beantwortung dieser Frage muss die Beantwortung einer andern vorangehen: Was ist der Mensch, und zwar in Beziehung auf das Wollen und Handeln? Die Antwort hierauf giebt der ganze vorangehende Abschnitt. Der Mensch ist, haben wir gesehen, eine Gattung jener beseelten Wesen, welche die Natur auf der Erde sich hat entwickeln lassen, und zwar die höchste. Er ist ein gesellig lebendes Geschöpf und als solches von der Natur auch innerlich beanlagt, durch seine Affecte, welche der Springquell aller Handlungen sind. Dies war kurz unser Ergebniss.

Zu zweifeln nun, dass es überhaupt Zwecke in der Natur gebe, dies hält unser Denker für gänzlich ungerechtfertigt: wir sehen ja, dass jedes lebende Geschöpf der Natur offenbar Zwecke verfolgt — wir empfinden es in uns: wie sollten wir also daran zweifeln dürfen, dass die Schöpferin, die Natur selbst Zwecke hat! Dieses allgemeine Ziel aller animalen Wesen ist, Lust zu suchen, Leid zu fliehen: dazu „zwingt" sie die Natur, sagt Shaftesbury. Der Mensch macht keine Ausnahme: auch in ihm spricht sich die Stimme der Natur mit ihren, wie stets, vernehmlichen und unzweideutigen Lauten aus: strebe nach Freude, meide den Schmerz. Es ist die Stimme eines „Schutzengels", der nicht nur, wie ein französischer Denker sagt, über seine Erhaltung wacht, sondern auch ganz direct sein Glück

[2]) *what that Quality is to which we give the name of Goodness or Virtue. II, 16.*

selbst will. So sagt auch SCHILLER[3]): „Dass der Zweck der Natur mit dem Menschen seine Glückseligkeit sei, wird wohl Niemand bezweifeln, der überhaupt nur einen Zweck in der Natur annimmt.“ Aber wie sehr würde sich der englische Denker gehütet haben (und wie entschieden müssen auch wir dagegen protestiren), mit dem grossen, aber damals noch zu sehr Kantificirten Dichter hinzuzusetzen: „wenn auch der Mensch selbst in seinem moralischen Handeln von diesem Zwecke nichts wissen soll!“ „Niemand bezweifeln“ und dabei doch Niemand etwas davon „wissen sollen!“ Wir, im Gegentheil, machen dieses „Wissen-Sollen“, dass der Zweck der Natur mit dem Menschen (nämlich -Geschlecht) seine Glückseligkeit sei, gerade zum obersten Princip der Ethik: die Menschen sollen glücklich werden; und darin liegt unmittelbar: nicht nur Einer. Hiervon geht auch unser Philosoph aus.

Die einzelnen Menschen sind nicht isolirt oder insulirt, sondern „Theile eines Systems“, zunächst und vorzüglich ihrer Gattung. Nicht für sich allein nur darf man daher ein Individuum betrachten, wenn man es moralisch beurtheilen will, sondern vor Allem in dieser Beziehung zur Gattung: und je nach seinem Verhältniss zu dieser nennen wir es gut, nennen wir es böse. *C'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne*, sagt daher DESCARTES.[4]) Und Tugend ist diejenige „Eigenschaft“ eines Menschen, welche ihn zu einer beständigen Quelle für solche Handlungen macht, welche das allgemeine Wohl fördern. „Es ist kein guter Baum, der faule Frucht trage, und kein fauler Baum, der gute Frucht trage. Ein jeglicher Baum wird an seiner eigenen Frucht erkannt; denn man lieset nicht Feigen von den Dornen, auch so lieset man nicht Trauben von den Hecken. Ein guter Mensch bringet Gutes hervor aus dem guten Schatz seines Herzens; und ein boshaftiger Mensch bringet Böses hervor aus dem bösen Schatz seines Herzens.“ So lehrt schon Christus[5]), und so war stets die Lehre der Weisen. Diese innere Quelle der Handlungen sind die Affecte; es wird dieselbe also dann eine Segensquelle, ein wahrhaft „guter Schatz“ für das Menschengeschlecht sein, wenn das System der Affecte

[3]) Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen. 1792.

[4]) *Discours de la Méthode. VI.*

[5]) Luc. VI, 43—45.

unmittelbar auf das Wohl desselben gerichtet ist und dieses s. z. s. *potentiâ* in sich enthält. Oder mit Shaftesbury's eigenen Worten zu reden: „Da in einem Geschöpfe nichts eigentlich Güte oder Schlechtigkeit ist, als was aus der natürlichen Gemüthsart (*natural temper*) entspringt: so ist ein gutes Geschöpf ein solches, welches durch die natürliche Stimmung oder Neigung seiner Affecte ursprünglich und unmittelbar, und nicht nebenbei oder zufällig, zum Guten und wider das Schlechte bestimmt wird[6]; und ein schlechtes Geschöpf ist gerade das Gegentheil davon, nämlich ein solches, dem die rechten Affecte, die Kraft genug haben, es direct zum Guten zu führen und vom Schlechten abzuhalten, mangeln; oder welches durch andre Affecte direct zum Schlechten und wider das Gute bestimmt wird.

„Wenn überhaupt alle Affecte oder Leidenschaften so dem allgemeinen Wohle oder Wohle der Gattung gemäss sind: dann ist die natürliche Gemüthsverfassung völlig gut. Wenn dagegen irgend eine erforderliche Leidenschaft mangelt, oder irgend eine überzählige, oder zu schwache, oder dem Hauptzwecke irgendwie nachtheilige oder entgegengesetzte Leidenschaft vorhanden ist: dann ist die natürliche Gemüthsverfassung, und folglich das Geschöpf selbst, in einem gewissen Maasse verderbt oder schlecht."[7])

Es giebt nun eine Classe von Affecten, welche, wie schon oben bemerkt, unser Philosoph als „unnatürliche Affecte", *unnatural affections*, bezeichnet, da sie, im Gegensatz zu den das eigene und den das fremde Wohl bezweckenden Affecten weder dem Wohle des „Eigen-" noch dem des „Gattungs-Systems" dienlich sind. Aehnlich unterscheidet auch Schopenhauer „nur drei Grund-Triebfedern der menschlichen Handlungen: Egoismus, der das eigene Wohl will; Bosheit, die das fremde Wehe will; Mitleid, welches das fremde Wohl will."[8]) Der Begriff *unnatural affections* enthält Schopenhauer's Begriff der „Bosheit" als wesentlichsten Bestandtheil in sich, da der brittische Denker[9]) als solche unnatürliche Affecte aufführt:

---

[6]) *carry'd primarily and immediately, and not secondarily and accidentally, to Good, and against Ill.*

[7]) II, 26 f.

[8]) WW. IV. II. S. 210.

[9]) II, 163 ff.

die unmenschliche Lust am Anblick von Qualen, das besondre Vergnügen an der Betrachtung von Elend, Jammer, Blutvergiessen, Mord, Zerstörung, also überhaupt alle Arten der Bosheit, Grausamkeit und Schadenfreude. Aber Shaftesbury fasst in diesen Begriff auch die Entartungen des Geschlechtstriebes, sowie überhaupt die alles Maass übersteigenden und daher völlig abnormen selbstischen Affecte; sodass also unsre obige Uebersetzung „ungesunde Affecte“ Shaftesbury's Begriff vielleicht am genauesten wiedergiebt: man muss sie mit den Missgeburten und den Krankheiten vergleichen, oder vielmehr sind sie selbst als eine Art Krankheit oder Missgebilde anzusehn. „Diese Art der Affecte,“ erklärt unser Philosoph nun, „ist offenbar durchaus lasterhaft.“

Es wird sich also darum handeln, zu bestimmen, welche Verfassung der an sich gesunden Affecte als Tugend zu bezeichnen ist. Das System der Affecte muss unmittelbar auf das Wohl der Mitmenschen gerichtet sein und dieses s. z. s. *potentiâ* in sich enthalten: so viel im allgemeinen haben wir schon festgesetzt. Wenn also in einem Individuum die selbstischen Affecte auf Kosten der sympathischen Affecte entwickelt sind, und wenn es in Folge dessen unmittelbar nur zum Zwecke des eigenen, nicht des fremden Wohles wirkt: dann hat dieses Individuum an Tugend keinen Antheil. Wenn daher ein Mensch aus blossem Eigeninteresse etwas thut, was zum Wohle des Allgemeinen allerdings beiträgt, so hat er nicht tugendhaft, nicht gut gehandelt: „Er ist wegen dieses ‚Guten‘, das er vollbringt, eben so wenig ein guter Mensch, als der ein ehrenhafter und guter Mann ist, der bloss des Lohns oder Soldes wegen, vor Gericht oder im Felde, für eine gerechte und gute Sache kämpft.“ [10]) Das blosse, äusserliche Werk erhält nur durch das zu Grunde liegende Motiv moralische Bedeutung — nicht die Werke machen selig, sondern die Gesinnung: und diese war hier nur eine lohnsüchtige. Wer daher zu äusserlich gerechten und guten Handlungen nur durch die egoistischen Motive der Furcht vor Strafe oder der Hoffnung auf Lohn bestimmt wird, sei nun Strafe und Lohn in dieser oder einer andern Welt, der hat nicht tugendhaft gehandelt, sondern egoistisch: „er offen-

[10]) II, 24.

bart", wie unser Philosoph erklärt, „nicht mehr inneren Werth oder Tugend als in irgend einem andern Handel mit Gewinn (*in any other bargain of interest*)."[11]) „Ich weiss es, dass der reine Pöbel der Menschheit oft einen solchen Besserungsgegenstand, wie der Galgen ist, vor Augen haben muss. Allein ich habe nicht den Glauben, dass irgend ein Mann von edler Erziehung oder auch nur gewöhnlicher Rechtschaffenheit in seinem Geiste jemals zu dieser Vorstellung seine Zuflucht zu nehmen brauche, um sich besser davor zu bewahren, ein Schurke zu werden. Und wenn ein Heiliger keine andre Tugend hätte, als diejenige, die durch dergleichen Lohn und Strafe in ihm erzeugt wäre; so weiss ich nicht, wessen Liebe oder Achtung er sich sonst erwerben möchte: aber was mich anbetrifft, so würde ich ihn der meinigen nie würdig halten.

Nec furtum feci, nec fugi, si mihi dicat
Servus: habes pretium, loris non ureris, ajo.
Non hominem occidi: Non pasces in cruce corvos.
Sum bonus et frugi: Renuit negat atque Sabellus."
(Hor. Ep. 16.)[12])

[11]) Vergl. die verwandten, schon von Eduard Zeller (Philosophie der Griechen. II. Thl. 2. Aufl. S. 377) hervorgehobenen Stellen bei Plato (*Phaedo* S. 68, *B.* ff. 82, *C.* 83, *E. Rep. X*, 612, *A.*) und Spinoza (*Eth. V, 41. Ep. 34*). Vergl. ferner Schiller's denkwürdige Bemerkung über sein Gedicht „Resignation": „Der Inhalt desselben sind die Anforderungen eines Menschen an die andre Welt, weil er die Güter der Zeit für die Güter der Ewigkeit hingegeben hat. Um des Lohnes willen, der ihm in der Ewigkeit versprochen wurde, hat er auf Genuss in dieser Welt resignirt. Zu seinem Schrecken findet er, dass er sich in seiner Rechnung betrogen hat, und dass man ihm einen falschen Wechsel an die Ewigkeit gegeben. — So kann und soll es jeder Tugend und jeder Resignation ergehen, die bloss deswegen ausgeübt wird, weil sie in einem andern Leben gute Zahlung erwartet. Unsre moralischen Pflichten binden uns nicht contractmässig, sondern sind unbedingt. Tugenden, die bloss gegen Assignation an künftige Güter ausgeübt werden, taugen nichts. Die Tugend hat innere Nothwendigkeit, auch wenn es kein andres Leben gäbe. Das Gedicht ist also nicht gegen die wahre Tugend, sondern nur gegen die Religions-Tugend gerichtet, welche mit dem Weltschöpfer einen Accord schliesst und gute Handlungen auf Interessen ausleiht; und diese interessirte Tugend verdient mit Recht jene strenge Abfertigung des Genius." — Schopenhauer (WW. II, 348): „Wird ein Mensch fest überredet, dass jede Wohlthat ihm im künftigen Leben hundertfach vergolten wird, so gilt und wirkt eine solche Ueberzeugung ganz und gar wie ein sicherer Wechsel auf sehr lange Sicht." Aehnlich IV, II, 202. Ferner V, 132: „Jeder, der einen Lohn seiner Thaten sucht, sei es in dieser Welt, oder in einer künftigen, ist ein Egoist.... Dieserwegen untergräbt auch Kant's Moraltheologie eigentlich die Moral."

[12]) I, 127.

Aus Alledem folgt nun aber nicht etwa, dass die selbstischen Affecte an sich lasterhaft seien; sondern nur diejenige innere Verfassung ist es, in welcher dieselben, alle anderen Regungen überwuchernd, allein herrschen. Noch mehr: obgleich eine aus irgendwie selbstischen Motiven entspringende Handlung nicht moralisch werthvoll, sondern moralisch indifferent (falls nicht böse) ist; so gehören doch diese selbstischen Affecte nothwendig zu der gesunden Natur jedes Individuums, und wenn sie irgendwo fehlen oder in zu schwachem Grade vorhanden sein sollten, um ihre naturgemässe Function, die Erhaltung des Individuums, auszuüben: dann müssten wir diese innere Verfassung als fehlerhaft bezeichnen. „Und Niemand würde anstehen, dieses Urtheil zu fällen, wenn er einen Menschen sähe, der auf keinen in seinem Wege liegenden Abgrund achtete, oder in Betreff der Nahrung, Kost, Kleidung, oder was sonst auf seine Gesundheit und seine Existenz Bezug hat, keinen Unterschied machte.“[13]) Der einzelne Mensch soll ein nützliches Glied im Organismus seiner Gesellschaft sein; dazu ist aber erforderlich, dass er sich selbst als solches erhalte: eben so wie ein Auge, das sich nicht unwillkürlich vor jeder drohenden Gefahr schliesst, den ganzen Organismus schädigt.[14]) So sagt auch Spinoza: *Nemo potest cupere . . . bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat . . . agere et vivere, hoc est, actu existere. Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi.*[15]) Daher denn durch eine „Verneinung des Willens zum Leben“ genau genommen auch das moralische Leben negirt wird. — Shaftesbury's Urtheil über die *Private* oder *Self-Affections* ist also kurz dies: dass sie an sich zur gesunden und vollkommenen Verfassung des Menschen gehören, aber, „je nach Zahl und Maass“, dieselbe auch ungesund oder lasterhaft machen können; freilich ist bekanntlich der Fall, dass sie sich in zu schwachem Grade finden, höchst selten und der entgegengesetzte ungemein häufig.

Was nun die *Public, Social* oder *Natural Affections* anbetrifft, so sind dieselben offenbar zur Güte der Gesinnung durchaus erforderlich, da diese in der „ursprünglichen und unmittel-

[13]) II, 23 f.
[14]) II, 89.
[15]) *Eth. IV. 21 sq.*

baren“ Neigung der Affecte zum Wohle Andrer besteht. Schon Bacon von Verulam[16]) erklärte, dass der unmittelbar Andrer Wohl wollende Affect „von allen Tugenden und Trefflichkeiten des Geistes der grösste, weil der Charakter der Gottheit“ sei; „und ohne ihn (setzt er hinzu) ist der Mensch ein lästiges, boshaftes, elendes Ding, nichts besser als eine Art Ungeziefer.“ Diese Neigung ist der Menschennatur tief eingepflanzt, und zwar in dem Maasse, dass, wenn sie sich nicht gegen den Menschen äussert, sie „sich auf andre lebende Wesen richten wird.[17]) — Aber sogar auch bei diesen Affecten ist „Zahl und Maass“ zu beachten: „Uebergrosse Zärtlichkeit zerstört die Wirkung der Liebe, und unmässiges Mitleid macht uns unfähig zu helfen;“ „es zerstört seinen eigenen Zweck.“[18]) „Wo irgend eine einzige gute Neigung dieser Art übergross ist, muss sie die übrigen schädigen und ihnen in gewissem Maasse etwas von ihrer Kraft und natürlichen Wirksamkeit entziehen. Denn ein Geschöpf, das von einem so unmässigen Grade der Leidenschaft erfüllt ist, muss nothwendig dieser einen zu viel und den anderen desselben Charakters, die für ihre Bestimmung eben so natürlich und nützlich sind, zu wenig einräumen.“[19]) „Wenn wir aber irgend eine Leidenschaft als ‚zu stark‘, irgend eine als ‚zu schwach‘ bezeichnen, so müssen wir in Beziehung auf eine gewisse Anordnung oder Oekonomie eines Individuums oder einer Species reden. Denn da eine Leidenschaft, die zu irgend einem guten Zwecke führt, nur um so nützlicher und wirksamer ist, wenn sie stark ist, falls wir nur versichert sind, dass ihre Stärke nicht irgend welche innere Störung, kein Missverhältniss zwischen ihr selbst und anderen Affecten veranlassen werde: so kann die Leidenschaft, so stark sie auch sein mag, nicht als fehlerhaft verurtheilt werden. Wenn es aber die innere Verfassung des Geschöpfs nicht verträgt, alle Leidenschaften in gleichem Verhältniss mit jener zu besitzen, so dass nur einige Leidenschaften sich zu dieser Höhe erheben, während andere nicht dasselbe Verhältniss haben, noch bis zu demselben gesteigert werden können: dann kann man jene starken Leidenschaften, wenn sie

[16]) *Essays (Sermones fideles) XIII.*
[17]) *Essays (Sermones fideles) XIII.*
[18]) II, 27. 87.
[19]) II, 88.

auch von der bessern Art sind, übermässig nennen. Denn da sie in einem unregelmässigen Verhältniss zu den anderen stehen, und eine Verrückung des Gleichgewichts unter den Affecten überhaupt verursachen können, so müssen sie ohne Zweifel die Veranlassung zu Unregelmässigkeit im Verhalten und zu einer verkehrten moralischen Handlungsweise werden." Unser Philosoph vergleicht daher die Neigungen und Leidenschaften eines Individuums mit den Saiten eines musikalischen Instruments; und die verschiedenen Individuen mit den verschiedenen, einander nie völlig gleichen Instrumenten.[20] — Immer haben wir im Auge zu behalten, dass die ganze innere Verfassung eine segenbringende sein muss, wenn wir sie als Tugend bezeichnen sollen.

Wir wenden uns nun zu den *Reflex Affections*, deren Wesen in einem affectiven Verhalten zu der Vorstellung von Handlungen und Gesinnungen besteht. Da sie allgemeine Begriffe und daher Vernunft voraussetzen, so sind sie ein unterscheidendes Merkmal des Menschen; und sie gehören, nach unserm Philosophen, zu dessen natürlicher Ausstattung nicht minder, als die bloss sinnlichen Affecte; Shaftesbury nennt sie daher auch absichtlich *Moral Sense:*[21] um anzudeuten, dass sie nicht Willkür und Mode, sondern ein Werk der Natur sind. In allen Menschen finden sich diese, im wesentlichen auf das Gattungsleben sich beziehenden Gefühle und Affecte des Rechten und Gerechten, der Verehrung, Bewunderung, Achtung, Ehre, des *Decorum, Sublime, Venustum, Pulchrum, Honestum,* des *Καλὸν, Πρέπον* und ihres Gegentheiles[22] — wenn sie auch häufig auf unangemessene Gegenstände gerichtet sind: eben weil sie Vernunft voraussetzen und daher auch den Irrthümern derselben mit unterworfen sind — deren Möglichkeit nach Einführung

[20]) II, 91—95.

[21]) *Sensus communis,* wie Shaftesbury seinen zweiten Tractat überschreibt, soll nicht etwa „gesunden Menschenverstand" bedeuten, jenen *état mitoyen entre la stupidité et l'esprit,* wie Voltaire diesen so treffend definirt hat; sondern etwa „moralisches Menschengefühl" oder „Gemeinsinn", die *Κοινονημοσύνη* der Griechen, einen der *Φιλανθρωπία* verwandten Begriff. Freilich eben kein glücklich gewähltes Titelwort: da es, um richtig verstanden zu werden, einen seitenlangen Commentar erfordert! I, 103—105.

[22]) I, 138. 139. 336. 337. II, 28—30. 43. 44. 394. 415—421. 429. 430. III, 30—33. 182—186. 197. L, 39—41.

eines so complicirten Getriebes, wie jene ist, nicht vermieden werden konnte. Das moralische Urtheil und Gefühl entwickelt sich eben so naturwüchsig wie das ästhetische: und auch dieses ist nicht bei Allen dasselbe. Die Apriorität dieser Affecte nicht erkannt zu haben, ist nach Shaftesbury der Hauptfehler Locke's; und sehr energisch spricht sich unser Denker, nach Locke's Tode, in jenen Briefen an einen Studirenden, hierüber aus: „Locke war es, der alle Fundamente umstürzte, alle Ordnung und Tugend aus der Welt stiess, und selbst die Begriffe von ihnen zu nicht natürlichen, ohne Grundlage in unserm Geiste, machte. ‚Angeboren' (*innate*) ist ein Wort, mit dem er armselig spielt: das rechte, obgleich wenig gebrauchte Wort ist mitnatürlich (*connatural*). Denn was hat die Geburt oder das Hervorgehen des Foetus aus dem Mutterleibe hierbei zu thun? Die Frage ist nicht nach der Zeit, wann diese Ideen kamen, oder nach dem Moment, da ein Körper aus dem andern hervortrat: sondern ob die Verfassung des Menschen nicht eine solche ist, dass in ihm, wenn er erwachsen ist, zu dieser oder jener Zeit, früher oder später, gleichviel wann, der Begriff und Sinn von Ordnung, Weltregierung, und von einem Gott unfehlbar, unvermeidlich, nothwendig entsteht.[23])

„Dann kommt der leichtgläubige Locke mit seinem ‚Indianer', mit seinen barbarischen Geschichten von wilden Völkerschaften, die keine solche Idee haben, wie Reisende (gelehrte Schriftsteller! und Männer der Wahrheit! und grosse Philosophen!) ihn belehrt haben: nicht bedenkend, dass dies nur eine Negation auf Hörensagen hin ist; wobei man eben so wohl die Redlichkeit des ‚Indianers', der es läugnet, wie die Wahrhaftigkeit oder die Urtheilsfähigkeit des Berichterstatters in Zweifel ziehen kann: von dem man nicht voraussetzen darf, die Mysterien und Geheimnisse dieser Barbaren genügend zu kennen, deren Sprache sie nur unvollkommen verstehen, und denen wir guten ‚Christen' durch unsre geringe Barmherzigkeit Grund genug gegeben haben, uns viele Geheimnisse zu verbergen. . . .

---

[23]) „Angeboren sind dem Geiste weder Gefühle, noch Erkenntnisse, noch Bestrebungen: aber angeboren ist ihm, zu fühlen, zu erkennen und zu streben. . . . Es ist keine Gewohnheit des Bewusstseins, Gegenstände zu erkennen, so wenig als der Stein es sich angewöhnt hat, zu fallen." Fr. Harms, Abhandlungen zur systematischen Philosophie. Berlin, 1868. S. 137.

Aber Locke, der mehr Glauben hatte für die neueren Wunder-Schriftsteller, und in denselben auch mehr bewandert war, als in der alten Philosophie, gab ein Argument für die Gottheit auf, welches Cicero, obgleich ein erklärter Skeptiker, nicht missbilligen wollte, und welches selbst die bedeutendsten der atheistischen Philosophen vor Alters anerkannten, und nur mit ihrem *primus in orbe Deos fecit Timor* auflösten. . . . Und so sind (nach Locke) weder Recht noch Unrecht, Tugend noch Laster an sich selbst etwas, noch ist irgend eine Spur oder Idee derselben von Natur dem Menschengeiste eingeprägt. Erfahrung und unser Katechismus lehren uns Alles! Ich meine, es ist auch so etwas, das die Vögel Nester bauen und in der Minute, wo sie flügge sind, fliegen lehrt. Euer Theokles lacht darüber; und fragt, so bescheiden er nur kann, einen ‚Lockianer', ob die Idee des Weibes (und dessen, was man beim Weibe sucht) nicht auch durch einen Katechismus gelehrt und dem Manne vorgesagt wird. Vielleicht, wenn wir keine Venus-Schule, noch solche erschrecklich schlüpfrige Bücher, oder liederliche Genossen hätten, würden wir nichts davon verstehen, bis wir von unsern Eltern belehrt würden: und wenn einmal die Tradition verloren gehen sollte, würde das Menschengeschlecht aussterben. — Das ist recht kümmerliche Philosophie!"[24]) —

Zu einer wirklich tugendhaften Gemüthsverfassung ist das Vorhandensein dieser Vernunft-Affecte durchaus erforderlich, erforderlich aber auch, dass sie auf die angemessenen Gegenstände, d. h. auf das, was wirklich dem Gattungsleben, dem allgemeinen Wohle förderlich ist, gerichtet und lebhaft genug sind, um wirklich Motiv werden, wirklich den Menschen zu einem entsprechenden Handeln bestimmen zu können. Und da gerade diese Affecte ein specifischer Vorzug des Menschen sind, so glaubt unser Philosoph (im Gegensatze z. B. zu Schopenhauer, dagegen hier mehr in Uebereinstimmung mit Kant[25]) als sonst), dass sie von noch

[24]) L, 39—41.

[25]) Kant's Gefühl der Achtung ist ein Gefühl, wie alle anderen, wirkend durch „Lust" und durch „Unlust"; beide wirken in ihm zusammen. Es ist zu beklagen, das Schiller, der das philosophische Prisma, die gemischten Gefühle in ihre verschiedenen Componenten zu zerlegen, mit solcher Meisterschaft zu handhaben verstand, nicht auch dieses Gefühl seiner Analyse unterworfen hat. Wunderlich ist

höherem Werthe sind, als die Temperaments-Affecte. Er erklärt: „Allein in dem Falle nennen wir ein Geschöpf verdienstvoll *(worthy)* oder tugendhaft, wenn es des Begriffes von öffentlichem Wohl und des Nachdenkens und der Erkenntniss in Betreff dessen fähig ist, was moralisch gut oder böse, bewunderns- oder tadelnswerth, recht oder unrecht ist. Denn wenn wir auch im gemeinen Leben ein schlechtes Pferd ‚verderbt' (*vitious*) nennen, so sagen wir doch nie von einem guten Pferde, noch sonst einem Thiere, oder einem Idioten oder Blödsinnigen, wären sie auch noch so gutartig: dass sie Verdienst oder Tugend besitzen. Wenn also ein Geschöpf edelmüthig, wohlwollend, treu, mitleidig ist, aber in Betreff dessen, was es selbst oder andere thun, keiner Ueberlegung fähig ist, um auf diese Art zu bemerken, was moralisch werthvoll (*worthy*) und rechtschaffen ist, und diese Vorstellung von Werth und Rechtschaffenheit zum Gegenstand seiner Neigung zu machen: so hat es nicht den Charakter der Tugend; denn nur so und nicht anders ist es fähig, einen Sinn für Recht und Unrecht und ein Gefühl oder Urtheil darüber zu haben, ob etwas aus einer gerechten, billigen, guten Neigung gethan ist, oder aus deren Gegentheil." [26])

„Diejenigen Geschöpfe, die nur, durch sinnliche Gegenstände bewegt zu werden, fähig sind, sind gut oder schlecht, je nachdem ihre sinnlichen Affecte beschaffen sind. Anders ist es bei Geschöpfen, die fähig sind, Vernunftobjecte des moralisch Guten zu fassen. Denn sollte es bei einem Individuum dieser Art um die sinnlichen Affecte (*sensible affections*) auch noch so misslich stehen, so bleibt, falls nur dieselben, wegen jener anderen Vernunft-Affecte (*rational affections*), nicht die Oberhand haben, doch offenbar die Gemüthsart im wesentlichen gut, und die Person wird mit Recht von Allen für tugendhaft gehalten.

„Noch mehr: Wenn Jemand aus Temperament leidenschaftlich, zornig, furchtsam, verliebt ist, aber diesen Leidenschaften widersteht und ungeachtet ihres starken Triebes der Tugend anhängt: so sagen

---

es, dass man zuweilen die Achtungsgefühle, die den Menschen doch afficiren, allen befriedigten und unbefriedigten Bewusstseinszuständen (denn das heisst „Lust" und „Unlust") als etwas ganz andersartiges gegenübergestellt hat. Vgl. David Hume, *Enquiry concerning the principles of morals. VI, 1. note 3.*

[26]) II, 31.

wir in diesem Falle gewöhnlich, dass die Tugend um so grösser ist — und wir haben Recht. Wenn jedoch das, was die Person zurückhält und dieselbe zu einer tugendähnlichen Handlungsweise bestimmt, nicht die Neigung zur Güte oder Tugend selbst, sondern nur zum Privatvortheil ist, so ist er, wie schon gezeigt, in Wahrheit um nichts tugendhafter. Aber so viel ist doch klar, dass, wenn Jemand, ohne fremden Zwang und aus eigenem Antriebe, sein zorniges oder verliebtes Temperament so im Zaume hält, dass er sich zu keiner grausamen oder unzüchtigen Handlung hinreissen lässt, wenn ihn seine Constitution auch noch so stark in Versuchung führt: so preisen wir seine Tugend noch mehr, als wir thun würden, wenn er von dieser Versuchung und von diesem Hange frei wäre. Dabei wird aber Niemand sagen, dass ein Hang zum Laster ein Ingredienz der Tugend oder irgendwie nothwendig sei, einen tugendhaften Charakter vollkommen zu machen.

„Es scheint sich hierin eine gewisse Schwierigkeit zu finden; allein es liegt nur daran: Wenn sich in irgend einem Theile der Gemüthsverfassung böse Leidenschaften oder Neigungen festgesetzt haben, während in einem andern Theile die Neigungen zum moralisch Guten so kräftig sind, um die Angriffe ihrer Antagonisten absolut zu bewältigen; so ist dies der höchste denkbare Beweis, dass ein starkes Princip von Tugend zu Grunde liegt und sich der inneren Herrschaft bemächtigt hat. Wohingegen sich keine schlechten Leidenschaften regen, da kann eine Person in der That ‚wohlfeiler' tugendhaft sein, d. h. sie kann den bekannten Regeln der Tugend gemäss leben, ohne an einem Tugend-Princip so grossen Antheil zu haben, wie der Andre. Wenn aber dieser Andre, bei dem das Princip der Tugend so stark- und festgewurzelt ist, endlich dahin gelangt, aller jener sich entgegenstellenden Hindernisse entledigt zu werden: so verliert er sicherlich nichts an Tugend; sondern im Gegentheil gehört er nun, da er nur, was in seiner Gemüthsart schlecht war, verloren hat, der Tugend vollkommner an und besitzt sie in einem höheren Grade."[27]) —

Aus allem Vorangehenden ergiebt sich also die Definition der vollkommenen Tugend des Menschen. „Wenn ein Individuum den

---

[27]) II, 36—38.

Namen eines Guten oder Tugendhaften verdienen soll, so müssen alle seine Neigungen und Affecte, seine gesammte Denk- und Sinnesart (*his dispositions of mind and temper*) dem Wohle seiner Gattung oder des Systems, in dem es als Theil mit eingeschlossen ist, gemäss und förderlich sein (*sutable and agreeing*)."[28]) Die entgegengesetzte Verfassung ist die vollkommen lasterhafte. Man sieht leicht, dass Tugend und Laster überall in verschiedenen Graden vorhanden sein werden, und dass man in der Welt noch weniger als die vollkommene Tugend eine vollkommen lasterhafte Gemüthsverfassung antreffen wird: Engel und Teufel giebt es unter den Menschen nicht. „Tugend und Laster", sagt Shaftesbury, „finden sich mannichfaltig vermischt; in den Charakteren der Menschen herrscht bald die eine vor, bald das andere. Denn aus unsrer Untersuchung scheint klar zu folgen: dass, wie schlecht auch die Gemüthsart oder die Leidenschaften in Beziehung auf die sinnlichen und moralischen Gegenstände beschaffen sein mögen, wie leidenschaftlich, zornmüthig, wollüstig oder grausam ein Individuum und wie verderbt überhaupt seine Seele sein möge, oder was für schlimme Regeln und Grundsätze es auch befolge; — dennoch etwas von Tugend übrig und das Individuum nicht völlig lasterhaft und unnatürlich ist, wenn auch nur irgend eine Biegsamkeit oder Neigung zu dem geringsten moralischen Gegenstande, der geringste Anschein von Moralisch-Gutem (als irgend so etwas als Wohlwollen, Dankbarkeit, Wohlthätigkeit, Mitleid) noch vorhanden ist. Ein Mörder also, der aus Gefühl von Treue und Ehre, von welcher Art es auch sei, sich weigert, seine Genossen anzugeben, und lieber, als sie verrathen, Folter und Tod erdulden will, hat sicherlich noch ein gewisses Princip von Tugend, wie schlecht er es auch anwenden möge. Der nämliche Fall war es bei jenem Missethäter, welcher lieber mit seinen Spiessgesellen hingerichtet werden, als das Amt des Henkers an ihnen verrichten wollte. Kurz, so schwer es ist, von Jemandem zu behaupten, dass er ein völliger Atheist sei, eben so schwer scheint es, von Jemandem zu behaupten, dass er völlig verderbt oder lasterhaft sei. — Nichts ist richtiger als das bekannte Wort: dass es eben so schwer sei,

[28]) II, 77.

einen vollkommen bösen, als einen vollkommen guten Menschen zu finden.“ [29])

So meint auch Schleiermacher, dass sich in dem Leben eines Jeden irgend ein schöner Augenblick finde, „wie der Silberblick unedler Metalle;“ und „es ist ein beneidenswerther Genuss (erklärt er), in dürftigen Seelen diesen Moment hervorzurufen, ja auch sie darin zu betrachten; aber wem dieses nie geworden ist, dem muss freilich ihr ganzes Dasein überflüssig und verächtlich scheinen.“ [30]) — Und so lässt Shakespeare einen Lord sagen: *The web of our life is of a mingled yarn, good and ill together: our virtues would be proud, if our faults whipped them not; and our crimes would despair, if they were not cherished by our virtues.* [31])

Wer vollkommen moralisch tüchtig, d. h. tugendhaft ist, der muss auch stets so handeln; [32]) denn wie Einer ist, so muss er wirken: ein guter Mensch daher „bringt Gutes hervor aus dem guten Schatz seines Herzens.“ In seinen auf das Wohl des Systems gerichteten Temperaments- und Vernunftaffecten liegt unmittelbar die Gewähr, dass er sich zu nichts Schlechtem und Hässlichem verstehen kann. Und je näher ein Mensch diesem sittlichen Ideal steht, um so mehr Triebfedern müssen ihn unmittelbar zum Guten und wider das Böse bestimmen, um so mehr muss eine ehrenhafte Handlungsweise ihm zur Natur geworden sein. Und so erklärt Shaftesbury: „Ein Mann von vollendet guter Erziehung, was er auch sonst sein möge, ist keiner rohen oder brutalen Handlung fähig. Er überlegt niemals in diesem Falle, er erwägt niemals die Sache nach den klugen Regeln des Eigeninteresses und Nutzens. Er handelt nach seiner Natur, auf gewisse Art nothwendig, und ohne erst nachzudenken: und wenn er anders thäte, so könnte er unmöglich seinem Charakter entsprechen, oder bei jeder Gelegen-

---

[29]) II, 38 f.

[30]) Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. II. 5. Aufl. S. 91.

[31]) *All's well that ends well.* IV, 3. In Schlegel's Uebersetzung: „Das Gewebe unsers Lebens besteht aus gemischtem Garn, gut und schlecht durch einander: unsre Tugenden würden stolz sein, wenn unsre Laster sie nicht geisselten; und unsre Laster würden verzweifeln, wenn sie nicht von unsern Tugenden ermuntert würden.“

[32]) II, 425.

heit als dieser wahrhaft fein gebildete Mann erfunden werden. Eben so verhält es sich mit dem Ehrenmanne. Er ist nicht fähig, auch nur zu überlegen, ob er eine offenbare Niederträchtigkeit begehen solle."[33]) Und so sagt auch Cicero: *In ipsa dubitatione facinus inest: ergo ea deliberanda omnino non sunt, in quibus est turpis ipsa deliberatio.*[34]) „Ehrenhaftigkeit", sagt Shaftesbury weiter, „bleibt sich getreu, ob sie allein und ungesehen handelt, oder ob man sie sieht und die ganze Welt ihr Beifall klatscht. Wenn Einer, der anscheinend ein anständiger Mann wäre, mich fragen sollte: ‚warum ich mich in Acht nehmen wollte, beschmutzt zu werden, wenn kein Mensch gegenwärtig wäre?' dann würde ich zunächst vollkommen überzeugt sein, dass der selbst ein recht schmutziger Mensch sein müsste, der eine solche Frage stellen könnte; und dass es eine schwere Sache sein würde, ihm je einen Begriff von wahrer Reinlichkeit beizubringen. Jedoch könnte ich mich vielleicht dazu verstehen, ihm eine geringschätzige Antwort zu geben und zu sagen: ‚Es wäre, weil ich eine Nase hätte.' Sollte er mich nicht in Ruhe lassen und weiter fragen: ‚Wie, wenn ich den Schnupfen, oder von Natur keinen so scharfen Geruch hätte?' Dann würde ich vielleicht antworten, dass es mir eben so unangenehm wäre, selbst mich schmutzig zu sehen, als dass mich Andre in der Verfassung sähen. ‚Aber wie, wenn es im Dunkeln wäre?' ‚Nun, auch dann, wenn ich weder Nase noch Augen hätte, würde mein Gefühl von der Sache dasselbe sein, meine Natur würde sich vor dem Gedanken des Schmutzes empören: und wenn dies nicht wäre, so würde ich eine sehr verächtliche Natur haben und mich als ein Thier hassen.' — Aehnlich habe ich fragen hören, ‚warum Einer im Dunkeln rechtschaffen sein sollte!"[35]) — Ein braver Handwerker sogar würde erklären, er müsse sich vor sich selbst schämen, wenn er geflissentlich gegen die Regeln seiner Kunst verstossen wollte; und auch um grossen Vortheils willen würde er sich dazu nicht verstehen: und „dies ist Tugend, wirklich Tugend! Diese Gesinnung, auf das Ganze des Lebens übertragen, macht einen Charakter voll-

[33]) I, 129 f. Vgl. Leibniz, *Théodicée.* §§. 75. 318.
[34]) *de officiis III, 8.*
[35]) II, 124 f.
[36]) I, 261 f.

kommen.“[36]) — Und ähnlich sagt Herder, die Shaftesbury'sche Lehre vertheidigend:[37]) „Ein honnetter Mann thut nichts Hässliches, wenn es den Augen der Welt auch verborgen bliebe; er kann es nicht thun; denn es ist hässlich. Er müsste sich ja vor sich selbst schämen. Ein Edelgesinnter thut, was ihm sein Herz gebietet, sein selbst, d. i. der Gesinnung wegen, die im Gefühl der höchsten Convenienz, ohne alle Rück- und Seitenblicke, sich ihrer Pflicht ganz und froh hingiebt. . . . Kräftig existirt kein Gewissen in mir, bis ich das Schändliche des Lasters, sowie das Liebenswürdige der Pflicht und Tugend, diese in ihrem Reiz, jenes mit Abscheu fühle.“ —

Durch die Bestimmung, dass die Verfassung einer Seele stets dann eine tugendhafte ist, wenn sie unmittelbar auf das Allgemeinwohl gerichtet ist, gewährleistet Shaftesbury die Rechte der Individualität auch in der Moral: ja ausdrücklich fordert er „Originalität“ auch im Handeln.[38]) — Man wird zugeben müssen, dass der „Imperativ“, der sich aus Shaftesbury's Tugendlehre ergeben würde: Handle dem allgemeinen Wohle gemäss! (*Salus publica suprema lex esto!*) ein besserer „Compass“ ist, als der Kantische Imperativ (dessen wahrer Kern in der That eben jenes Gebot ist) — und mit mehr Recht in Bezug auf jenen, als auf den Kantischen Imperativ, würde man sagen können: „Es wäre hier leicht zu zeigen, wie die gemeine Menschenvernunft, mit diesem Compasse in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut und böse ist.“[40])

Und aus allen jenen Bestimmungen über das Wesen der moralischen Tüchtigkeit des Menschen folgt dann auch unmittelbar, dass „das vollkommenste Werk seiner sittlichen Thätigkeit ein harmonisches Gemeinleben und die edelste Frucht derselben der Sinn für Freundschaft und die Liebe zum Vaterland ist“.[41]) So schreibt Shaftesbury an Molesworth:[42]) „Die Quelle der Geselligkeit und

[37]) Adrastea I, 13.

[38]) III, 262.

[40]) Grundlegung zur Mataphysik der Sitten. I.

[41]) Eduard Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München, 1873. Ueber Shaftesbury S. 394 f.

[42]) *Letters from the Right Honourable the late Earl of Shaftesbury to Robert Molesworth. London, 1721. p. 33 sq.*

Freundschaft ist der wahre Lebensquell — der Zweck des Lebens und nicht, wie einige Philosophen es darstellen wollen, das Mittel.“ Und Die, welchen ‚Freundschaften‘ „nur als Mittel zu dem grossen und alleinigen Zwecke des Interesses dienten, werden aus gewissen Zeichen in ihrer eignen Brust gemerkt haben, dass sie um ihr wahres und wirkliches Lebensinteresse gekommen sind: denn dies heisst in der That *propter Vitam vivendi perdere causas*.“ Und sein Theokles erklärt: „Schwerlich könnte ich Dem den Namen Mensch zugestehen, der nie Jemanden Freund nennen, nie Freund genannt werden konnte. Aber wer sich wahrhaft als ein Freund bewährt, ist Mensch genug; und er wird es der Gesellschaft nicht an sich fehlen lassen.“ Denn wahre Freundschaft setzt solche Affecte voraus, die auch Andrer Wohl noch fördern: wahre Freundschaft setzt Menschenfreundschaft voraus. Und da wir Alles, was wir haben und sind, der menschlichen Gattung verdanken, so hat diese auch ein Recht auf unsre Dankbarkeit: vor Allem aber hat unser Vaterland ein Recht auf unsre Kräfte [43]) — freilich muss es aber auch wirklich ein solches sein. „Von allen menschlichen Neigungen“, sagt Shaftesbury, „ist die edelste und der menschlichen Natur geziemendste die Liebe zum Vaterlande. Dies werden mir wohl alle Menschen gern zugeben, die wirklich ein Vaterland haben und von der Zahl Derer sind, die man ein Volk nennen kann, weil sie sich des Glücks einer wirklichen Verfassung erfreuen, durch welche sie frei und unabhängig sind. — Eine durch Gewalt zusammengehaltene Menge ist, wenngleich unter einem und demselben Oberhaupte, doch nicht eigentlich vereinigt; und ein solcher Körper macht auch nicht ein Volk aus. Es ist die auf irgend ein gemeinschaftliches Wohl oder Interesse gegründete einmüthige Gesellschaftsverbindung, welche die Glieder eines Gemeinwesens verbindet und ein Volk zu Einem macht. Absolute Gewalt vernichtet das Gesammtwesen (*the public*): und wo kein solches und keine Verfassung ist, da ist in Wahrheit auch kein Vaterland und keine Nation.“ [44]) —

— Aus allen bisherigen Untersuchungen geht nach unserm Denker hervor, dass diejenige Beschaffenheit eines Menschen, welche

[43]) II, 238—247.

[44]) III, 143. vgl. I, 105—107, 110—113.

wir Tugend nennen, nichts andres ist als die menschliche Natur selbst in ihrer vollkommenen Gesundheit, Aechtheit und Ganzheit: der Mensch ist tugendhaft, wenn der ganze und volle Begriff seiner Gattung in ihm ausgeprägt ist. Dieser grösste und schönste Gedanke in der Ethik Plato's (und im Grunde auch der Stoiker) findet in Shaftesbury den begeistertsten Verfechter. Und die Gesundheit des Geistes, die Vollkommenheit der psychischen Verfassung setzt die vollkommene Ordnung und Harmonie des Innern voraus: Zahl und Maass, diese ewigen Normen bei allen Werken, bei allem Wirken der Natur sind auch ethische Normen. Und die höchste Gesundheit, die höchste Harmonie ist auch die höchste Schönheit: diese ächt-griechische Anschauungsweise ist auch das *A* und *Ω* in der Philosophie unsers Denkers.[45]) Und in der höchsten Güte, Gesundheit und Schönheit der Seele ist auch die höchste Glückseligkeit unmittelbar mitenthalten: eine Wahrheit, deren Nachweis wir an der Hand Shaftesbury's eingehend zu führen haben werden.

„Der proportionirte und regelmässige Zustand (erklärt er) ist bei jedem Wesen auch der wahrhaft gedeihliche (*prosperous*) und naturgemässe. Dieselben Züge, welche hässlich machen, schaffen Beschwerden und Krankheit. Und dieselben Formen und Proportionen, welche schön machen, gewähren Nutzen, indem sie zum Handeln und Wirken am geschicktesten machen. Selbst in den nachahmenden oder ‚planenden' Künsten (*designing arts*) misst man die Wahrheit oder Schönheit jeder Figur oder Statue nach der Vollkommenheit, mit der die Natur jedes Glied und Verhältniss der ‚geplanten' Thätigkeit, Stärke, Gewandtheit, Leben und Kraft der besonderen Wesen oder Gattungen anpasst. So sind Schönheit und Wahrheit mit dem Begriffe von Nutzen und Schicklichkeit (*convenience*) selbst nach der Ansicht jedes gescheuten Künstlers, eines Architekten, Bildhauers oder Malers, deutlich verbunden. Eben so hält es der Arzt. Natürliche Gesundheit ist die richtige Proportion, die ‚Wahrheit', und der regelmässige Lauf der Säfte, in einer Körper-Constitution: sie ist die ‚innere Schönheit des Leibes'. Und

[45]) I, 136. 142. 207. 280. 281. 337. II, 294. 399. 409. 416. 419. 422. III, 179. 180. 303 etc.

wenn die Harmonie und das richtige Maass der Pulsschläge, der circulirenden Säfte und Lebensgeister gestört oder verloren ist, dann stellt sich Hässlichkeit ein, und mit ihr Elend und Verfall.

„Sollte man nicht meinen, dass in Beziehung auf den Geist der Fall der nämliche sein werde und es sich eben so verhalte? Giebt es bei diesem nichts, was Zerrüttung und Zersetzung nach sich zieht? Giebt es keinen naturgemässen Gang und Ton, keine naturgemässe Ordnung der Leidenschaften oder Affecte? keine Schönheit und Hässlichkeit dieser moralischen Art? Oder wenn man zugesteht, dass es dergleichen hier wirklich gebe, muss es dann nicht auch eben so Gesundheit und Krankheit, Gedeihen oder Elend in sich begreifen? Wird man nicht vor Allem gerade in dieser Hinsicht finden: dass, was schön ist, harmonisch und symmetrisch, was harmonisch und symmetrisch wahr, und was zugleich schön und wahr nothwendig angenehm und gut ist?

„Dies ist das *Honestum*, das *Pulchrum*, *τὸ Καλὸν*, worauf wir bei der Tugend das Hauptgewicht legen und den Werth dieser Sache. Diese ‚Schönheit' konnte der Römische Redner in seiner rhetorischen Diction und in der Majestät des Styls nicht anders denn als ein Mysterium darstellen: *Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut, detractâ omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusve, per seipsum possit jure laudari: quod quale sit, non tam definitione, quâ sum usus intelligi potest, (quamquam aliquantum potest) quam communi omnium judicio, et optimi cujusque studiis, atque factis: qui permulta ob eam unam causam faciunt, quia decet, quia rectum, quia honestum est: etsi nullum consecuturum emolumentum vident. (Cic. de fin. II, 14).*“[46]) — Dass der englische Philosoph nichts „Mysteriöses“ in der moralischen Trefflichkeit findet, haben wir gesehen. —

Vollkommene Tugend gründet die höchste menschliche Glückseligkeit, vollkommenes Laster das höchste Unglück; und je näher der moralischen Vollkommenheit desto glücklicher, je näher der äussersten Schlechtigkeit desto unglücklicher ist der Mensch (natürlich *ceteris paribus*): dies ist die Ansicht fast aller Weisen aller Zeiten gewesen — und diese Ueberein-

---

[46]) III, 180—183. vgl. I, 142.

stimmung der besten und edelsten Geister muss es uns im voraus sehr unwahrscheinlich machen, dass dieses Urtheil ein falsches sein sollte. — Glückseligkeit ist der Zustand eines beständig im höchsten Grade befriedigten Bewusstseins; ein Menschenleben wird sich diesem Ideal also um so mehr annähern, je mehr nach Grad und nach Dauer sein Bewusstsein ein befriedigtes ist. Unter diesen befriedigten Bewusstseinszuständen haben die Menschen schon seit Jahrtausenden zwei Hauptclassen unterschieden: die „geistigen“ und die „körperlichen“, besser „sinnlichen“ Genüsse. Letzterer erfreuen sich alle animalen Wesen; erstere gehören im Wesentlichen dem Menschen an (schwache Grade derselben werden auch schon die höheren Thiere geniessen). Dass Manche diese geistigen Befriedigungen mit den sinnlichen zusammen unter den Namen „Lust“ begreifen, erklärt Shaftesbury mit Recht für Wortmissbrauch: „Die Befriedigungen des Geistes und die Genüsse der Vernunft und des Verstandes unter die Benennung ‚Lust‘ zu bringen[47]), heisst offenbar von dem gemeinen Begriff des Worts abweichen. . . . Wenn der Mathematiker sich über seinem Probleme abarbeitet, der Büchergelehrte sich plagt, der Künstler freiwillig die grössten Mühen und Beschwerden erträgt, so sagt Niemand, dass sie ‚der Lust nachjagen‘. Und die Männer der Lust (*the men of pleasure*) werden sie auch keineswegs unter ihre Zahl aufnehmen wollen.“[48]) — Die Alten verstanden unter „Lust“ fast immer die „Sinnenlust“. So fragt Plato, was glückselig mache, die Lust oder die Vernunft: während doch offenbar auch diese nur durch irgend eine „Lust“ den Menschen „glückselig“ macht und machen kann. Die „Geisteslust“ hat der Stifter der Akademischen Schule ja auch selbst von der „Sinnenlust“ unterschieden. — Die Empfänglichkeit für die geistigen Genüsse ist nun unter den Menschen ungemein verschieden. Leute, die dem „Vulgär-Epikuräismus“ (nach Shaftesbury's Ausdruck) anhängen, kennen dieselben wenig: „Gut leben“, sagt unser Philosoph, „hat bei ihnen keinen andern Sinn, als gut essen und trinken;“[49]) „Austern und Champagner sind

[47]) *to bring the satisfactions of the mind, and the enjoyments of reason and judgment under the denomination of Pleasure* —

[48]) II, 232.

[49]) II, 126.

der Höhepunct ihres Daseins", wie Schopenhauer witzig und richtig bemerkt. Andre wieder meinen, dass Diese gerade das Leben wenig geniessen.[50]) Wer soll nun entscheiden, wer recht urtheilt? Offenbar muss, wer über eine Sache ein Urtheil fällen will, diese auch vollkommen kennen. Die sinnlichen Genüsse kennen nun Alle, die eine auch nur einigermassen gesunde Leibesbeschaffenheit haben, sehr wohl; die Empfänglichkeit für geistige Genüsse dagegen ist bei Vielen sehr gering. Nur Diejenigen aber, die auch in dieser Hinsicht eine ausreichende Erfahrung besitzen, sind in unserm Falle competente Richter[51]): das sagt auch schon Plato; und er schliesst daraus, dass allein der Weise dieser rechte Richter sei: „was er sagt, wird also wahr sein". Wenn man sich eine Lust-Scala denken wollte, meint Plato, so wären die sinnlichen Genüsse auf ihrem untern Theil zu markiren, die geistigen auf ihrem oberen; gerade die grössten von jenen aber setzten vorangehende Unlust voraus, seien mit dieser gleichsam an der Spitze verbunden und eigentlich überhaupt nichts mehr als ein Aufhören des Schmerzes; die letzteren dagegen seien „reine Genüsse": nur wer oben auf dieser Scala seinen Standpunct einnehmen könne, vermöge über das ganze „schwierige Gebiet der Lust" zu urtheilen. Diese „Obenstehenden" haben nun schon seit Jahrtausenden ihr bekanntes Votum abgegeben, und es dadurch in ihrem Verhalten auch praktisch bewiesen, dass sie allen „Anfechtungen des Fleisches" siegreich widerstanden und nöthigenfalls alles äussere Missgeschick und allen körperlichen Schmerz auf sich nahmen, um Geistesfreude oder doch Geistesruhe dafür einzutauschen.[52]) Dies ist besonders ein Beweis für die hohe Intensität geistiger Freude, geistigen Schmerzes: dass dieselben aber auch grösserer Dauer fähig sind, als die sinnlichen, wird noch weniger bestritten. Und so sagt Jean Paul: „Das Glück des Lebens besteht, wie der Tag, nicht in einzelnen Blitzen, sondern in einer steten milden Heiterkeit: diese aber kann uns bloss der Geist bescheren."

„Diese geistigen Genüsse," erklärt nun unser Philosoph weiter, „sind entweder die *natural affections* selbst in ihrem unmittelbaren Wirken, oder sie entspringen doch gänzlich in gewisser Weise aus

[50]) II, 127.
[51]) II, 102.
[52]) Vgl. II, 100.

ihnen und sind nichts andres, als ihre Wirkungen.“[53]) — „Es giebt Keinen, der auch nur so weit in Wissenschaft und Gelehrsamkeit fortgeschritten ist, um bloss die Elemente der Mathematik zu verstehen, und der nicht gefunden hat, dass er durch die Thätigkeit seines Geistes bei den Entdeckungen, die er hier macht, obgleich sich diese bloss auf speculative Wahrheiten beziehen, eine alle sinnliche übertreffende Lust und Freude erwirbt. Wenn wir die Natur dieser contemplativen Freude genau untersuchen, so werden wir finden, dass dieselbe zu einer Art gehört, die sich nicht im mindesten auf irgend ein Privatinteresse des Individuums bezieht, noch irgend ein Eigenwohl *(self-good)* oder Vortheil des Privatsystems zum Gegenstande hat. Die Bewunderung, Freude oder Liebe richtet sich hier auf etwas, das völlig ausser uns liegt und uns fremd ist. Und wenn auch die reflectirte Lust oder Freude, welche aus der Vorstellung dieser einmal empfundenen Freude entspringt, als ein selbstischer Affect oder eine interessirte Achtung *(a self-passion, or interested regard)* ausgelegt werden mag; so kann doch die ursprüngliche Befriedigung keine andre Ursache haben, als die Liebe zu Wahrheit, Ebenmaass, Ordnung und Symmetrie in den äusseren Dingen. Wenn dies der Fall ist, so sollte diese Leidenschaft wirklich unter die *natural affections* eingereiht werden. Denn da dieselbe in dem Umfang des Privatsystems keinen Gegenstand hat, so muss sie entweder für überflüssig und ‚unnatürlich‘ gehalten werden (da sie nicht das Wohl oder den Vortheil irgend eines Dinges in der Natur zum Ziel habe); oder man muss urtheilen, dass sie das ist, was sie eben in Wahrheit ist: eine natürliche Freude bei der Betrachtung jener ‚Zahlen‘, jener Harmonie, Symmetrie und Einmüthigkeit, wodurch das Universum besteht, und welche der Form und Verfassung jeder besonderen Species oder Ordnung der Dinge wesentlich ist.“[54]) —

Diese Behauptung, dass alle geistigen Genüsse, auch die intellectuellen und die ästhetischen, eigentlich ethische Genüsse seien, wird in der That etwas überraschen; und möchte ich nicht

---

[53]) *The mental enjoyments are either actually the very natural affections themselves in their immediate operation; or they wholly in a manner proceed from them, and are no other than their effects.* (II, 101).

[54]) II, 104 f.

eben als ihr Vertheidiger auftreten. Aber auch von unserm Denker gilt Martial's *Si non errasset, fecerat ille minus.* Denn gerade seine glückliche Einsicht in die Bedeutung der das Nicht-Ich angehenden ethischen Affecte im Naturhaushalt und in der Gründung menschlicher Glückseligkeit führte ihn zu dieser Paradoxie — er wollte nun diese *natural affections* zu dem Ein und Allen machen, was da Werth giebt und Glück gewährt; und da er den rein intellectuellen Bestrebungen und Befriedigungen dieses denn doch nicht absprechen konnte, so mussten sie eben, wohl oder übel, auch Arten der *natural affections* sein. Aber er hatte doch selbst klar genug erkannt, dass jene ethischen Affecte vor Allem als Naturquell des Handelns aufzufassen sind; und schon die Stoiker hatten geltend gemacht, dass der Mensch von Natur nicht bloss zum Handeln bestimmt ist: *Solemus dicere,* erklärt Seneca, *summum bonum esse, secundum Naturam vivere: Natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum, et actioni.*[55]) Aus Alledem ergiebt sich nun, dass man bei der Schätzung menschlichen Glückes das intellectuelle Leben des Menschen nicht so hintenanstellen darf, wie Shaftesbury durchgängig thut: worin unser optimistischer Denker gerade in die entgegengesetzte Einseitigkeit verfällt, wie zu unsrer Zeit der pessimistische Schopenhauer.[56]) Shaftesbury schildert daher auch den Zustand der Einsamkeit als einen unglücklichen, eben so wie sein grosser Landsmann Milton:

In solitude
What happiness? Who can enjoy alone,
Or all enjoying, what contentment find?[57])

Schopenhauer dagegen bezeichnet diesen Zustand als einen glücklichen, falls nur der Einsame intellectuelle Begabung und daher intellectuelle Bedürfnisse habe. Und so sagt auch Petrarca, der liebenswürdige Dichter und Weise: *Solitudo sine litteris exilium est, carcer, aculeus: adhibe litteras, patria est, libertas, dilectatio. Solitudo sancta, simplex, incorrupta vereque purissima rerum omnium huma-*

[55]) *de ot. sap. XXXI, 3.*

[56]) Vgl. dessen „Aphorismen zur Lebensweisheit" im 1. Bande der „Parerga und Paralipomena".

[57]) *Paradise lost.* VIII, 364 ff. „Wie kann Glück bei Einsamkeit möglich sein? Wer kann allein geniessen, oder Alles geniessend, wie Befriedigung finden?".

narum.[58]) Und ähnlich erklärt La Bruyère: *Celui qui aime le travail a assez de soi-même.* Jene vielen Weisen aber, die da meinten, es sei nicht gut, dass der Mensch immer allein sei; sondern Einsamkeit müsse mit geselligem Verkehr abwechseln: jene haben ohne Zweifel das Rechte getroffen. „Wer kennt unsre Sinnen?" fragt Goethe —

„Wer kennt unser Herz?
Ach! es möchte gern gekannt sein, überfliessen
In das Mitempfinden einer Creatur
Und vertrauend zwiefach neu geniessen
Alles Leid und Freude der Natur."

Zum glücklichsten menschlichen Leben wird nach Obigem nicht nur moralischer, sondern auch intellectueller Werth gehören. Die vollkommenste moralische Trefflichkeit, das Ideal der Weisheit, setzt aber auch intellectuelle Trefflichkeit nothwendig voraus. — „Vielfaches Glück ist mir zu Theil geworden, und mancherlei Freuden habe ich genossen; aber die ganz eigentliche und beständigste Lebensfreude, die mein ganzes Herz ausfüllte und allen übrigen Genüssen erst den rechten Werth gab, war die Verbindung meiner wissenschaftlichen Thätigkeit mit der liebevollen Nähe meiner Frau. Dass ich nach meinem Wunsche arbeiten konnte und ein solches Weib besass, machte mein höchstes Glück aus. Mein Leben empfing Licht und Wärme von der vereinten Wirkung des Doppelgestirns, Wissenschaft und Liebe." So der verehrungswürdige Burdach[59]) am Abend seines Lebens. —

Zu beurtheilen nun, ob dem Grade nach die ethischen oder die intellectuellen Befriedigungen im allgemeinen beträchtlicher sind, ist nicht so leicht; das ethische Leid ist ohne Zweifel weit bedeutender als das intellectuelle — vielleicht muss man schon hieraus auch auf die höhere Intensität der ethischen Freude schliessen. Shaftesbury hält dies für unzweifelhaft: „So bedeutend und werthvoll der speculative Genuss auch sein möge, so weit er über jede bloss sinnliche Regung (*motion of the sense*) erhaben sein möge: so wird er doch von der tugendhaften Regung (*virtuous motion*) und der Ausübung von Güte und Wohlwollen weit übertroffen; wobei mit der süssesten Rührung der Seele zugleich ein froher Beifall des

[58]) *de vita solitaria. IV, 1 et 4.*

[59]) K. F. Burdach, Rückblick auf mein Leben. Leipzig, 1848. S. 416.

Geistes, eine frohe Billigung dessen verbunden ist, was bei dieser trefflichen Gemüthsbeschaffenheit, bei dieser ehrenhaften Bestrebung gethan wird. Denn wo auf Erden ist ein so herrlicher, erquickender Anblick, eine so freudevolle Betrachtung, wie die einer schönen, edlen, würdigen That? Und was haben wir, dessen Bewusstsein und Andenken uns tiefer und dauernder eingeprägt ist?“ [60])

Sehr eingehend führt nun unser Philosoph den Beweis, dass ohne Tugend kein Glück ist und Tugend Glückseligkeit selbst; und dass Jeder nur so weit glücklich ist, als er gut ist. Ein Individuum, das der sympathischen Affecte beraubt ist, ist nicht nur ebendamit aller aus diesen entspringenden Freuden bar; sondern der aus dem Verlust der edelsten Menschlichkeit resultirende feindselige Gemüthszustand ist an sich ein mit sich selbst entzweiter, ein sich wider sich selbst kehrender. „Ein Mensch“, erklärt unser Denker, „ist durch nichts so sehr er selbst, als durch seine Gemüthsverfassung und den Charakter seiner Leidenschaften und Affecte: wenn er verliert, was in diesen trefflich und edel ist, so ist er eben so für sich selbst verloren, als wenn er Gedächtniss und Verstand verliert.“ [61]) Und mit der gradweisen Annäherung an diese innere Verderbniss steht der Grad des Elends in gleichem Verhältniss: äusserer Prunk und Glanz täuschen dabei den Menschenkenner nicht. [62]) Eine Gemüthsverfassung wird nun überhaupt dann zur lasterhaften, „wenn entweder die *public affections* zu schwach oder mangelhaft, oder die *private* oder *self-affections* zu stark sind, oder wenn solche *affections* entstehen, die zu keiner dieser beiden Arten gehören und weder auf Förderung des allgemeinen noch des Privatsystems in irgend welcher Weise gerichtet sind.“ [63]) Ein zu schwacher Grad der *self-affections* ist zwar an sich fehlerhaft, dürfe aber nicht „lasterhaft“ genannt werden. Unser Philosoph zeigt nun ausführlich, dass der zu hohe Grad aller selbstischen Affecte unglücklich mache und dass hier das Princip des Aristoteles das wahrhaft goldene sei: keine Ausrottung, ja nicht einmal beständige Unterdrückung der selbstischen Affecte fordre die Moral, sondern

[60]) II, 105.
[61]) I, 121.
[62]) II, 81 f.
[63]) II, 97.

Beherrschung und weise Mässigung derselben: dies heisse wahrhaft „der Natur gemäss leben“. So gelange man zur innern Freiheit, der Grundlage des wahren Glückes, im „kleinen Königreich“ des innern Menschen, wie im Staate. Den entgegengesetzten Gemüthszustand nennt er, mit Plato, den tyrannischen. Nun vollends „unnatürliche Affecte“ zu haben, „unnatürlichen Lüsten“ nachzujagen, mache höchst unglücklich; Lust bleibe zwar immer Lust: aber diese *unnatural lusts* setzten sämmtlich die grösste vorangehende Unlust voraus. Und so ergiebt sich stets: „Verderbt und lasterhaft sein, heisst elend und unglücklich sein.“ [64]) „Es giebt keinen heitern Teufel,“ sagt Jean Paul; „aber ein verdriesslicher Gott wäre ein Widerspruch.“

Der dem oft entgegengesetzte äussere Schein darf uns nie blenden: die Seligkeit kommt ja nicht „mit äusserlichen Gebehrden“, auch nicht die Unseligkeit. Und so sagt Voltaire [65]): *Je me tiens dans un respectueux silence sur les châtimens dont Dieu punit les criminels: tout ce que je puis vous dire, c'est que je n'ai jamais vu de méchant heureux.* „Mancher ist arm bei grossem Gut, und Mancher ist reich bei seiner Armuth“, sagt der jüdische Weise. Denn glücklich sein kann ein Mensch ohne alles, was man gewöhnlich Güter nennt, und unglücklich, wenn er sie alle besitzt:

Where joy most revels, grief doth most lament;
Grief joys, joy grieves, on slender accident. [66])

Denn „Glück kommt von innen, nicht von aussen“; [67]) und „wenn das Herz traurig ist, dann hilft keine äusserliche Freude“. [68]) „*My Mind to me a kingdom is,* ‚mein Geist ist mir ein Königreich‘, heisst es daher in der alten Ballade; was wir so in's Lateinische übersetzen können:

Et meâ
Virtute me involvo, probamque
Pauperiem sine dote quaero.“
(Hor. Od. III, 29. v. 54.) [69])

[64]) II, 139—172.

[65]) *Dialogue d' Évémère. III.*

[66]) Shakespeare, *Hamlet. III, 2.* Nach Schlegel: „Laut klagt das Leid, wo laut die Freude schwärmet; Leid freut sich leicht, wo Freude leicht sich härmet.“

[67]) II, 437. 148 f.

[68]) Spr. Sal. XIV, 10

[69]) II, 205.

Die *review of his own mind and actions*, die „Musterung des eignen Geistes und seiner eignen Handlungen", wird den schlechten Menschen nicht heiter stimmen; und sein Auge davon geflissentlich fern zu halten, wird ihm nicht immer gelingen; auch werden ihm Andre bei dieser Art Kritik sehr behülflich sein. Dass aber die Stimme des Gewissens bei irgend einem vernünftigen Wesen gänzlich verstummen könne, dies hält Shaftesbury für unmöglich. Und so bestraft sich die Schlechtigkeit unmittelbar selbst: *Poena est vehemens, nocte dieque suum gestare in pectore testem.* (Iuv.) — „Wer die Genüsse wohl in Betrachtung zieht, die er in der Einsamkeit, in der Contemplation, im Studiren und im Verkehr mit sich selbst erwirbt, oder in fröhlichen Unterhaltungen und Lustbarkeiten mit Andern, wird finden, dass sie gänzlich auf einer, von allem Unmuth, aller Bitterkeit, allem Verdruss freien, heiteren Gemüthsstimmung, auf einem wohlgeordneten, ruhigen, in sich selbst befriedigten Geiste beruhen, der seine eigene Betrachtung und Musterung ertragen kann. Solch' ein Geist aber, solch' eine Gemüthsstimmung ist durch die wohlwollenden und guten Affecte bedingt." [70]) — *Without love no happiness* („kein Glück ohne Liebe") sagt Milton. [71])

„Diese wohlwollenden Affecte zu haben, heisst das hauptsächlichste Mittel und Vermögen zum Selbstgenuss, heisst den höchsten Besitz und das höchste Glück des Lebens haben." [72]) „Und so wie die Ursachen, so müssen auch die Wirkungen sein: in je höherem Grade diese *natural affections* entwickelt sind, um so grössere Freude müssen sie bei ihrer Bethätigung gewähren." [73]) Shaftesbury handelt nun mit grosser Wärme über das Glück der wahren Freundschaft, die (wie wir gesehen haben) moralische Trefflichkeit voraussetze; und nur sie sei es auch, welche der Liebe und Verbindung der Geschlechter Dauer verleihe. Der Gedanke, dass „Liebe und Freundschaft, diese zwei Brennpuncte in der Ellipse der Lebensbahn", wie Jean Paul so schön sie nennt, es wohl verdienen, dass ihnen ein Capitel in der Ethik gewidmet wird, ist in den neueren Zeiten nur zu vielen Moralisten abhanden gekommen — vielleicht deshalb,

[70]) II, 114. 117—122.
[71]) *Paradise lost. VIII, 621.*
[72]) II, 126.
[73]) II, 110.

weil das Christenthum, wie unser Philosoph (und nach ihm besonders D. F. Strauss) demselben vorwirft, die Freundschaft gar nicht berücksichtigt hat, so wenig wie die Vaterlandsliebe? „Ich könnte fast versucht werden zu denken (bemerkt Shaftesbury), dass der wahre Grund, weshalb einige der heroischsten Tugenden in unsrer heiligen Religion so wenig berücksichtigt worden sind, dies ist: dass sonst für Uneigennützigkeit gar kein Raum übrig geblieben wäre, wenn man ihnen auch auf die unendlichen Belohnungen ein Anrecht gegeben hätte, welche die Vorsehung nach der Offenbarung andern Pflichten zugetheilt hat. Freundschaft und Vaterlandsliebe sind bei einem Christen rein freiwillige Tugenden: sie sind keine wesentlichen Bestandtheile seiner Menschenliebe (*charity*). Er ist an die Angelegenheiten dieses Lebens nicht so gefesselt; und ist er nicht verpflichtet, sich mit dieser niedern Welt in solche Verbindungen einzulassen, die ihm nichts dazu helfen, eine bessere zu erwerben. Sein Wandel ist im Himmel. Er bedarf solcher überzähliger Sorgen und Verwicklungen hier auf Erden nicht, als welche ihm den Weg nach oben versperren, oder ihn bei dem sorglichen Geschäft, sein eigenes Heil zu erwirken, aufhalten könnten." „Der gelehrte und fromme Bischof Taylor sagt in seiner Abhandlung über die Freundschaft, dass das Wort ‚Freundschaft' in der Bedeutung, in der wir es gewöhnlich nehmen, im Neuen Testament nicht einmal genannt wird und unsre Religion dieselbe nicht berücksichtigt (*takes no notice of it*)."[74])

Selbst die Sorgen und der Kummer, die Wehmuth, welche aus den sympathischen Affecten entspringen, sind nicht ohne eine gewisse Süssigkeit; und wie zum Mit-Leid so befähigen uns dieselben auch zur Mit-Freude — selbst mit dem Glücke niederer Thiere, wie Shaftesbury hinzusetzt. — Und das Bewusstsein, einen guten Namen zu besitzen, die Achtung seiner Mitmenschen zu verdienen, ist die Bedingung aller Zufriedenheit; und fast Keiner ist so entartet, dass ihm jede Spur des Ehrgefühls mangelt. „Sollte man die Freude auf dieselbe Art wie andre Dinge berechnen", erklärt unser Philosoph, „so würde man mit Recht sagen können, dass aus diesen beiden Quellen, der Gemeinschaft oder Theilnahme an der Freude Anderer

[74]) I, 98—100.

und dem frohen Bewusstsein, Anderer Liebe, Achtung und Beifall zu verdienen, mehr als neun Zehntheile aller Freuden des Lebens entspringen.“[75])

Die wohlwollenden Affecte sind aber ihrer Natur nach eine Quelle von Handlungen: wenn sie nicht zu diesen führen, so sind sie eben, im Verhältniss zu anderen Affecten, zu schwach und die Gemüthsverfassung daher keine tugendhafte. Und das wahre Glück besteht auch nur in ihrer realen Bethätigung — hier wie überall gilt der Satz: „Leben und Glück besteht im Handeln und Wirken.“[76]) Moralisch tüchtiges Handeln beglückt aber positiv und bringt nicht nur Seelenfrieden; Shaftesbury ist Descartes' Ansicht, welcher erklärt: *La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme qui se nomme tranquillité et repos de conscience; mais celle qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne est une passion, à savoir, une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes.*[77]) Diese Freude an moralischem Handeln hält Aristoteles[78]) geradezu für das Merkmal einer tugendhaften Gemüthsverfassung. Und auch im Korintherbriefe heisst es: „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb.“

Nach Alledem schliesst Shaftesbury seine „Untersuchung über Tugend und Verdienst“ mit der Recapitulation: „Wir haben die Glückseligkeit der Tugend aus der Wirkung der Affecte, welche der Natur und der Oekonomie der Gattung gemäss sind, bewiesen. Wir haben die einzelnen Factoren zusammengerechnet, durch welche, wie durch Addition und Subtraction, die Hauptsumme der Glückseligkeit entweder vermehrt oder vermindert wird. Und wenn sich in diesem Entwurf der Moral-Arithmetik gegen kein Glied Einwendungen erheben lassen, so darf man sagen, dass der behandelte Gegenstand eine eben so grosse Evidenz hat wie die, welche sich in Arithmetik oder Mathematik findet. Denn lasst uns den Skepticismus auch noch so weit treiben, lasst uns, wenn wir es vermögen, an allem ausser uns zweifeln: so können wir doch an dem nicht

[75]) II, 106—109.
[76]) I, 319.
[77]) *Des passions de l'âme. art. 190.*
[78]) *Eth. Nic. I, 8. II. 3.*

zweifeln, was in uns selbst vorgeht. Unsre Leidenschaften und Affecte sind uns bekannt. Diese sind gewiss, was auch die Gegenstände sein mögen, auf welche sie sich richten. Für unser Argument hat es auch keine Bedeutung, wie es mit diesen äusseren Gegenständen steht: ob sie reell oder bloss illusorisch sind, ob wir wachen oder träumen. Denn böse Träume werden auch qualvoll sein; und ein guter Traum (wenn das Leben auch nichts weiter sein möchte) wird heiter und glücklich verlebt werden. In diesem Lebenstraum behalten also unsre Demonstrationen immer dieselbe Kraft; unser ‚Gleichgewicht' und unsre ‚Oekonomie' bleibt gültig und unsre Verpflichtung zur Tugend ist in jeder Hinsicht dieselbe. Kurz, es scheint nicht der geringste Grad von Gewissheit dem zu fehlen, was wir erörtert haben in Betreff des Vorzugs, den die geistigen Befriedigungen vor den sinnlichen, und selbst die von wohlwollenden Affecten begleiteten und mit Maass genossenen sinnlichen Befriedigungen vor denen verdienen, welchen gar keine Schranken gesetzt, welche durch nichts von Geselligkeit und Wohlwollen unterstützt werden.

„Nicht weniger Evidenz liegt in dem, was über die einheitliche Structur und den Bau des Geistes, über die, die Gemüthsart ausmachenden Affecte erklärt worden ist, von welchen Glückseligkeit und Elend so unmittelbar abhängen. Es ist gezeigt worden, dass in dieser Verfassung die Verderbniss irgend eines Theiles die Störung und das Verderben andrer Theile und selbst des Ganzen augenblicklich nach sich ziehen müsse, wegen des nothwendigen Zusammenhangs und des ‚Gleichgewichts' der Affecte; dass ebendieselben Leidenschaften, durch welche ein Mensch lasterhaft ist, an sich selbst eine Plage und Krankheit sind; dass jeder wissentlich bösen That auch ein böses Gewissen folge, und dass dieselbe in dem Maasse, als sie böse ist, die geselligen Genüsse verschlechtern und verderben und sowohl die Fähigkeit zu wohlwollender Neigung selbst als auch das Bewusstsein, eine solche zu verdienen, zerstören müsse: sodass wir dann weder an Anderer Glück und Freude Theil nehmen noch die Befriedigung gewinnen können, dass auch Andre uns lieben, uns Wohl wollen — worauf doch die höchsten unsrer Freuden sich gründen.

„Verhält es sich nun so mit der moralischen Schlechtigkeit,

und ist der Zustand, der sich aus diesem Abfall von der Natur ergiebt, von allen der traurigste, niederdrückendste und elendste; so ist klar: dass, sich zu einer bösen oder unmoralischen Sache verstehen, eine Verletzung des eignen Interesses ist und zu den grössten Uebeln führt; und dass andrerseits alles, was unsre Tugend vermehrt oder die rechten und ächten Affecte befestigt, unserm Interesse förderlich ist und zum grössten und beständigsten Glück führt.

„So hat die Weisheit Dessen, was da herrscht und Erstes und Höchstes in der Natur ist[79]), das Wirken zum Allgemeinen Wohl mit dem Einzelwohl und Privatinteresse in Einklang gebracht; sodass, wenn ein Mensch jenes zu befördern aufhört, er sich in der That selbst schadet und sein eigen Glück und Wohlfahrt zu befördern aufhört. Er ist dann direct sein eigener Feind; und er kann sich selbst nicht anders gut und nützlich sein, als wenn er der Gesellschaft oder dem Ganzen, von dem er selbst ein Theil ist, nützlich bleibt. Die Tugend also, welche von allem Trefflichen und Schönen das Höchste und Liebenswürdigste, welche Stütze und Schmuck des menschlichen Lebens ist, welche Gemeinschaft, Einheit, Eintracht, Freundschaft unter den Menschen erhält, welche die Staaten sowohl als die Familien glücklich und blühend macht, und bei deren Mangel alles, was gross, schön, edel und würdig ist, zu Grunde gehen muss, — diese einzige Qualität, die so jeder Gesellschaft und dem ganzen Menschengeschlecht zum Segen gereicht, hat sich auch als das Glück und Wohl jedes Einzelwesens gezeigt, und ist das, wodurch allein der Mensch glücklich sein kann, und ohne welches er unglücklich sein muss. Und so ist Tugend das Wohl, Laster das Uebel eines Jeden.“ —

Durch diese Untersuchungen über das Gute und über die Tugend ist auch der Begriff des höchsten Gutes bestimmt. Dass dieser in einer unmittelbaren Verbindung mit dem Begriff von Lust, Freude, Glück stehen müsse, ist aus allem Erörterten offenbar; und in der That wäre der Begriff des „Gutes“ ganz bedeutungslos, ja in sich widersprechend, wenn er nicht an irgend einem befriedigten Bewusstsein gemessen werden müsste. Der

[79]) *the Wisdom of what rules, and is First and Chief in Nature* —

Begriff des Gutes steht nach unserm Philosophen mit dem Begriffe des befriedigten Bewusstseins in engster Verbindung: aber identisch sind sie nicht, „Gut“ und „Lust“ sind nicht Dasselbe. Ein wahres Gut muss eine reine Quelle beständigen Wohles sein: wie viele Lust aber ist nur eine Ursache oder eine Wirkung des Wehes! Eine Ursache: das lehrt die gemeinste Erfahrung. Eine Wirkung: denn es giebt Begierden, die an sich selbst eine Marter sind, und die nur dadurch, dass sie momentan nachlassen, ein Lustgefühl verursachen. Plato bezeichnete bekanntlich fast sämmtliche sinnliche Begierden als solche, und Schopenhauer überhaupt alle Begierden, d. h. alle Lust nur als negativ, als ein Nachlassen oder Aufhören der Unlust. Man muss daher, sagt Shaftesbury, von dem unmittelbaren Lustgefühl appelliren — man muss nicht fragen, was für unsre Begierden gut ist, sondern welche Begierden selbst für uns gut sind; und die für uns guten Begierden müssen wir zu stärken, die uns schädlichen zu unterdrücken suchen: und auf diese Weise werden wir glücklich werden. Diese uns guten Affecte — das hat die Untersuchung über die Tugend ergeben — sind nun nichts anderes als die guten Affecte, die *natural affections* (zu denen unser Philosoph, wie wir gesehen haben, auch alle intellectuellen Bestrebungen rechnen will). Diese „guten Affecte“ sind nach Shaftesbury also das höchste Gut. Oder was dasselbe ist: die Tugend ist das höchste Gut.[80]) — Eine, Inhalt und Umfang des allgemeinen Begriffs des Guts erschöpfende Untersuchung hat der Philosoph nicht geführt, auch nicht beabsichtigt: ihm genügte es, die sittliche Trefflichkeit als das wahrste, das höchste Gut nachzuweisen. —

— So hat sich uns Shaftesbury stets als ein ächt realisti-Ethiker gezeigt: sein Vorzug, sein Ruhm! Realistisch ist er in jeder Hinsicht. Seine Ethik ist „Physik der Sitten“, nicht „Metaphysik der Sitten“. Er gründet seine Lehre „auf die realen Eigenschaften und Bedürfnisse der menschlichen Natur“,[81]) nicht auf chimärische Begriffe, auf *„miracula rigorosa“;* er lehrt vom wirklichen Menschen, nicht von Idol-Geschöpfen; und das Menschen-

[80]) I, 296. 308. 326. II, 226—239. 294. 402. III, 194. 200.
[81]) Zeller.

leben, das er als ein wahrhaft treffliches, moralisch werthvolles preist, ist ein voll und warm pulsirendes, durch kräftige Affecte reich bewegtes Leben, von nichts weiter entfernt, als von dem Ideal der Stoiker, oder der Inder. — Aber Realismus ist seine Ethik noch in andrer Hinsicht: sie steht dem Nominalismus in der Moral gegenüber, oder worauf dieser hinausläuft, dem moralischen Skepticismus — dem schlimmsten Skepticismus von allen, wie unser Philosoph mit Recht erklärt. Und jener Realismus ist die nothwendige und alleinige Grundlage für diesen Realismus: wo diese Grundlage mangelt, da ist der Realismus immer nur scheinbar. Realismus in der Moral setzt deren völlige Autonomie, und diese Autonomie setzt Immanenz der Moral voraus: die Ethik darf sich nicht auf Theologie gründen, und sie darf nicht Theologie werden — immer muss sie Weltweisheit bleiben. Und sie muss für alle religiösen Secten, sie muss auch für den Atheisten gelten. Die Moral, anstatt durch theologische Systeme bewiesen werden zu können, wird im Gegentheil selbst ein Maassstab von deren Wahrheit sein. Denn sehr gut sagt der „grosse Vernunftdichter:"

In faith and hope the world will disagree;
But all mankind's concern is Charity:
All must be false, that thwart this one great end,
And all of God, that bless mankind or mend.[82])

Einige sind Realisten in der Moral, andre Nominalisten, sagt Shaftesbury;[83]) und letzteren sind die moralischen Normen nichts an sich selbst, sondern ein blosses Geschöpf der Willkür. Was würden wir aber sagen, wenn ein Schriftsteller über Musik uns erklärte, Maass und Regel der Harmonie sei bloss Laune, Gutdünken und Mode! Denn Harmonie ist doch durch Natur Harmonie, mögen die Menschen auch noch so lächerlich über Musik urtheilen. Und so ist auch in Architectur Gleichmaass und Ebenmaass immer in der Natur gegründet, so barbarisch der Geschmack der Menschen auch sein möge. Eben so verhält es sich aber auch in Leben und

---

[82]) Pope's *Essay on Man.* III, 6. „Ueber Glauben und Hoffnung wird die Welt nie einig sein; aber Liebe ist die Sache der ganzen Menschheit; Alles muss falsch sein, was diesem einen grossen Endzweck widerstreitet, und Alles von Gott, was die Menschen glücklich oder besser macht." Vgl. I. Korinth. XIII, 13.

[83]) II, 257.

Sitten: Zahl, Proportion und Harmonie gelten in der Moral wie in allem Wirken der Natur.[84]) Jene nominalistischen Moralisten könnten selbst von unsern flüchtigen *Sportsmen* etwas lernen: denn diese unterscheiden bei ihren Geschöpfen recht wohl das ächte, rechte, naturgemässe von dem ausgearteten und verderbten Naturell; und sie würden uns auslachen, wenn wir dies Alles bloss für willkürliche Satzung erklärten.[85])

Zu diesen Nominalisten in der Moral gehört leider auch Locke. Denn Tugend hat nach ihm „keinen andern Maassstab, Gesetz oder Richtschnur, als Brauch und Mode: Sittlichkeit, Gerechtigkeit, Billigkeit hängen nur von Gesetz und Willkür ab. Und Gott ist in der That ein vollkommen ‚frei' handelndes Wesen in seinem Sinne: ‚frei' nämlich, Alles zu wollen, wenn es auch noch so böse sein möge — denn wenn Er es will, so wird es gut; Tugend kann Laster, Laster kann Tugend sein, wenn es ihm gefällt. Und so sind weder Recht noch Unrecht, weder Tugend noch Laster etwas an sich selbst. . . Erfahrung und unser Katechismus lehren uns Alles!"[86]) Wenn wir aber Gott wegen seiner Gerechtigkeit, Güte und Weisheit preisen wollen, dann müssen wir auch wissen, was diese Begriffe an sich bedeuten: und wir müssen sie für wahrhafte, für sich bestehende Wesenheiten halten: sonst „mögen wir zwar recht gut und fromm sein, sind aber in der That wenig besser als Papageien in der Frömmigkeit (*parrots in devotion*)."[87])

Und eben weil Shaftesbury ein so entschiedener Realist in der Moral ist, gefällt ihm auch die aus der Theologie herübergenommene imperative Form, der imperatorische, der „Befehlshaberton" in der Ethik nicht. „Was der Pöbel nur durch Wunder erkennt und durch positive Vorschriften und Befehle lernt, ist dem weisen und tugendhaften Manne aus der Natur der Dinge demonstrirbar." Und Diesem liegt auch der Prüfstein der Wahrheit und Göttlichkeit einer Offenbarung nur in der Treff-

---

[84]) I, 353.

[85]) III, 216—219. Leibniz lobt Shaftesbury's häufige Bezugnahme auf die Thiere und das Thierleben sehr: und durch dieses Lob lobt Leibniz in der That sich selbst. (*Des Maizeaux, l. c. II, 286.*)

[86]) I, 41.

[87]) I, 29. I, 49. II, 267.

lichkeit des Offenbarten, nicht in allen Zeichen und Wundern.[88]) Von jenen *positive Commands*, wie sie die Religionsurkunden enthalten, müssen wir daher die Gründe aufsuchen, wir müssen ihre Uebereinstimmung mit dem Gesetz der Natur, ihren Segen für die menschliche Gesellschaft und für jeden Einzelnen nachweisen.[89]) Und Herder sagt: „Die Anerkennung des Gesetzes als unsrer Natur . . . macht freudige Jünger der Moral aus stolzen Dictatoren und fröhnenden Knechten. Das Menschengeschlecht moralisch zu erziehen, flösst ihm Liebe zu seiner Pflicht ein, als zu einer heilsamen, göttlichen, sich selbst belohnenden Naturordnung. Nicht Gesetzgeber, schafft Kinder der Natur aus ihren thierischen Sclaven."

Philosophie, als solche, kennt ja überhaupt keine unmittelbaren Offenbarungen, „sie sieht Gott nur in der Natur, sie hört Gott nur in den Aussprüchen der menschlichen Vernunft." Und sehr richtig sagt Helvetius: *C'est toujours à sa raison que l'homme honnête obéira de préférence à la révélation. Il est, dira-t-il, plus certain que Dieu est l'auteur de la raison humaine, c'est-à-dire, de la faculté que l'homme a de discerner le vrai du faux, qu'il n'est certain que ce même Dieu soit l'auteur d'un tel livre. Il est plus criminel aux yeux du sage de nier sa propre raison que de nier quelque révélation que ce soit.*[90]) Wenn nun gar ein „Philosoph" von diesem Grundsatz abweichen wollte, dann würde er in der That des „Verbrechens der beleidigten Philosophie" sich schuldig machen.

Was endlich auch gegen die Kantische imperative Form der ganzen Ethik entscheidet: „Der erste Grund aller Verpflichtungen kann nicht in einer besondern Pflicht, dergleichen der Gehorsam gegen das Gesetz ist, liegen." Denn immer kann man fragen: warum soll ich gehorchen? „warum muss ich der praktischen Vernunft, und gerade der praktischen gehorchen? Der Kantianer setzt voraus, dass kein vernünftiger Mensch je diese Frage thun wird; denn er müsste darauf Verzicht thun, ein Mensch und ein vernünftiges Wesen zu sein, er müsste sich vor sich selbst und

---

[88]) L, 33.
[89]) L, 11.
[90]) *Oeuvres. vol. IV. p. 199.*

dem, welchem er diese Frage vorlegte, schämen. Aber diese Zurückweisung eines Einwurfs, die Erweckung der Schaam, ihn machen zu können, ist doch keine Widerlegung desselben: oder sie ist ein Beweis, dass diese Schaam selbst und das Gefühl, aus welchem sie stammt, ein höheres Princip der Sittlichkeit sei, als jener Vernunftsatz, dessen Wahrheit über alle Einwendungen zu erheben, man sich erst auf dieses Gefühl berufen musste." (Garve.)

Realismus in der Moral, Autonomie in der Moral fordert deren Unabhängigkeit von allen religiösen Vorstellungen:[91]) also auch vom Glauben an eine Unsterblichkeit. Und Shaftesbury zeigt, dass die wirkliche moralische Trefflichkeit einer andern Belohnung, als die sie unmittelbar in sich selbst findet, weder bedürftig noch fähig ist. „Der Mensch kann tugendhaft sein; und indem er dies ist, ist er glücklich. Sein Verdienst ist seine Belohnung. Durch Tugend erwirbt er Verdienst, und nur in der Tugend kann er die Glückseligkeit finden, die er verdient!"[92]) „Für Tugend kann es keine Belohnung geben, ausser von derselben Art wie sie selbst: Nichts kann zu ihr noch hinzugefügt werden. Und selbst der Himmel kann nur Gnade zu Gnade, Tugend zu Tugend, Wissen zu Wissen hinzufügen."[93]) Wenn man aber die Tugend nur wegen ihres Lohnes in einer andern Welt preist, so preist man in Wahrheit den Lohn, nicht sie selbst; und wenn man bloss wegen jener Belohnung ihren Pfaden folgt, so beweist man nicht mehr Edelmuth, als bei jedem andern egoistischen Handeln.[94]) Der „vollendende Meisterzug der Tugend" ist es, sagt unser Philosoph,[95]) am Abend seines Lebens, wie spät oder früh dieser auch sein möge, als ein dankbarer Gast vom Mahle aufstehen zu können. Man dankt dem Himmel für das genossene Glück; und willig legt

---

[91]) Leibniz tadelt an Shaftesbury, was daher in Wahrheit zu loben ist, wenn er über dessen „Untersuchung über die Tugend", welche mit einigen religionsphilosophischen Auseinandersetzungen beginnt, bemerkt: *Il semble que la Divinité, qui sert d'entrée, n'est pas assez employée dans le cours de l'ouvrage.* (*Des Maizeaux, l. c. II. p. 281.*)

[92]) II, 292.

[93]) L, 19.

[94]) I, 97.

[95]) II, 251: mit Lucrez III, 951 und Horaz *Sat. I. 1, 117 sqq.*

man alle Zukunft in Seine Hand, zufrieden auch, wenn die Pforte des Todes aller Existenz ein Ziel setzt. — —

— Diese Tugendlehre Shaftesbury's ist besonders von zwei Männern auf das heftigste bekämpft, auf das bitterste angefeindet worden. Der eine ist ein anglisirter Franzose, ein Zeitgenosse Shaftesbury's, der andre ein Deutscher aus unserm Jahrhundert: Bernard de Mandeville und Friedrich Schleiermacher. Mit den Anschuldigungen derselben wird sich eine Würdigung der Shaftesbury'schen Philosophie eingehend zu beschäftigen haben.

Schleiermacher, in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre",[96]) findet unter den ethischen Systemen einen Grundgegensatz: Die eine Classe derselben, „die Systeme der Tugend, der Naturgemässheit, der Vollkommenheit, der Gottähnlichkeit", sind nach ihm „auf ein so und nicht anders Sein oder Thun des Menschen" gerichtet; die andre Classe, „die Systeme der Lust", wie er sie nennt, „nicht auf das so Sein oder so Thun selbst, sondern nur auf eine bestimmte Beschaffenheit des Bewusstseins von einem Sein oder Thun. Denn ein solches ist die Lust; nicht ein Sein oder Thun selbst, sondern ein durch das Gefühl gegebenes Wissen um ein Sein oder Thun." „In dem System der Lust ist die Handlung oder das Sein nur das Nichtgewollte als Mittel, in dem der Tugend aber das Gefühl das Nichtgewollte als Zugabe." Zu diesen „Systemen der Lust" gehört nun nach Schleiermacher auch „die anglicanische Schule des Shaftesbury." Bei dieser sei in Wahrheit das Handeln das Nichtgewollte. „Und wenn auch Einige (aus derselben), wie Ferguson, ihrem Gesetz den Namen geben nicht von der Lust, sondern von der Selbsterhaltung, so dass es unmittelbar auf ein Sein zu gehen scheint; so erklären sie doch selbst, wie untergeordnet dieses ist, indem sie äussern: ein Wesen, welches keine Uebel empfände und keine Bedürfnisse hätte — lauter Beziehungen auf die Lust — würde auch keine Bewegungsgründe haben zu handeln."

Der Wortlaut dieser Darstellung und dieser Unterscheidung leidet an dem unläugbaren Fehler, dass er eine doppelte Deutung zulässt, wenn auch Schleiermacher vielleicht nur die eine derselben

[96]) Berlin, 1803. S. 51—55.

beabsichtigt haben möchte. Es könnte nämlich zunächst scheinen, als ob Schleiermacher den Hauptunterschied zwischen den verschiedenen ethischen Theorien darin fände: Die Einen betrachten als letzten Zweck alles Seins und alles Handelns ein befriedigtes Bewusstsein und das Handeln selbst nur als ein Mittel zu diesem; die Andern erklären das Sein und Handeln an sich als Selbstzweck. Bei dieser letzteren Theorie, die von KANT ausgeht, und die hier SCHLEIERMACHER mit dem Namen des „Systems der Tugend" zu beehren scheint, geht offenbar die ganze Welt völlig in Etiquette auf (nach dem unübertrefflichen Ausdruck LOTZE's); es kommt in der Welt „nur auf Realisirung von Thatbeständen formeller Art an", darauf, „dass an die Stelle des einen factischen Zustandes, der Niemand wohl oder wehe that, ein anderer Zustand gesetzt werde, der gleichfalls für Niemand in der Welt einen Zuwachs an Gut enthält."[97]) Warum es aber darauf ankommt, warum uns daran gelegen sein soll, das sagt man uns nicht — und wenn man uns diese Frage beantworten wollte, dann müsste man gegen sich selbst argumentiren. Die Erde ist eben eine Schaubühne, auf der die menschlichen Figuren gerade „so und nicht anders" handeln sollen: der Eine soll den Andern nicht verletzen — nicht etwa deshalb nicht verletzen, weil dieser dadurch Schmerz empfinden, vielleicht für sein ganzes Leben unglücklich werden müsste: deshalb nicht, dies sind ja „lauter Beziehungen auf die Lust;" auch nicht deshalb, weil er sich dann selbst verachten oder hassen müsste: aus demselben Grunde. Weshalb aber denn sonst? und wie soll er denn überhaupt handeln, wenn er keine Beweggründe hat: die ja als solche ihn doch irgendwie „afficiren" und also in einer Verbindung mit einem, wenn auch noch so schwachen, „Affect" und mithin mit „Lust", stehen müssten? Wie Schleiermacher diese wunderliche Ansicht, die er hier zu haben scheint, mit der hellen und scharfen Wahrheit des von ihm selbst vertheidigten Gesetzes der Causalität in Einklang gesetzt habe, dies ist nicht ersichtlich. — Dieses Etiquetten-System „der Tugend", dessen weiterer Kritik ich mich nach allem Vorangegangenen[98]) billig entheben kann, findet nun in der That, und glücklicher Weise,

[97]) LOTZE, Mikrokosmus. S. 304 ff.

[98]) Vgl. oben SS. 51 f. 57. 63 f. 120.

keinen Anhänger in Shaftesbury; und möchte man deren auch nicht eben viele aufzuzählen haben, ausser Kant und den strengsten Kantianern. Alle andern Philosophen scheinen sich also nach Schleiermacher zu dem „System der Lust“ zu bekennen.

Aber diese Unterscheidung wird Schleiermacher vielleicht doch nicht beabsichtigt haben, sondern jene alte Unterscheidung zwischen den Systemen des Eudämonismus, welche die Tugend nur wegen der Glückseligkeit, die sie ihrem Besitzer bereitet, preisen, welche m. a. W. die Tugend nur als ein Mittel zur eigenen Glückseligkeit anrathen, und welche die Menschen mithin durch Motive des Egoismus für dieselbe gewinnen wollen — und den anderen Systemen, welche das auszeichnende Merkmal der Tugend nicht in dieser Glückseligkeit, die sie ihrem Besitzer gewährt, finden, sondern darin, dass sie Anderer Glückseligkeit wirkt, oder dass sie an sich selbst der vollkommenste, der naturgemässeste Zustand des Menschen ist; sie suchen uns daher nicht durch egoistische Motive, sondern durch Motive der Liebe, Achtung, Bewunderung für dieselbe zu gewinnen. Mit anderen Worten: den Einen besteht das Wesen der Tugend darin, dass sie eine Quelle des eigenen Glücks ist — alles Andre an ihr ist unwesentlich; den Andern besteht ihr Wesen darin, dass sie eine Quelle fremden Glücks, oder dass sie der naturgemässeste, vollkommenste, schönste innere Zustand des Menschen ist, wobei alles Uebrige erst in zweiter Linie in Betracht kommt. Nur durch irgend etwas, das uns „afficirt“, kann man auf unsern Willen wirken; man wendet sich daher, wenn man Jemanden zu einem Handeln bestimmen will, immer an diesen oder jenen Affect in ihm: die Ersteren wenden sich nun an die *self-affections*, die selbstischen Affecte im Menschen, die Letzteren an die *natural affections*, die wohlwollenden, sympathischen Affecte, oder an die *reflex affections*, die Vernunft-Affecte der Achtung, Bewunderung, Verehrung. Diesen Unterschied unter den ethischen Systemen darf man eher in jener Weise benennen — man kann die letzteren im engeren Sinne „Systeme der Tugend“, erstere „Systeme der Lust“ nennen, besser aber eudämonistische Systeme, nach dem, was schon oben[99]) über das Wort „Lust“ be-

[99]) S. 109.

merkt worden ist. — Dass in der That meist diese Unterscheidung von Schleiermacher gemeint ist, ergiebt sich aus seinen anderweitigen Ausführungen, besonders, wie wir gleich sehen werden, aus seinen Bemerkungen über Shaftesbury. Indessen scheint zuweilen doch auch jene andere, specifisch-Kantische Unterscheidung mit hineinzuspielen, sodass seine Darstellung manchmal in ein eigenthümliches Zwielicht geräth.

„Die anglicanische Schule des Shaftesbury", erklärt Schleiermacher, „wieviel auch bei ihnen von der Tugend die Rede ist, erscheint dennoch als gänzlich der Lust ergeben. Denn es endiget Alles in den Beweis, dass die ächte und dauerhafte Glückseligkeit nur vermittelst der Tugend zu erwerben sei: und das Wohlwollen, welches ihr Wesen in dieser Schule ausmacht, erhält seine Stelle nur dadurch, dass eine eigne Lust, wie sie sagen, aus demselben entspringt. Vielleicht würde die unhaltbare Doppelseitigkeit ihrer Darstellung eher und besser an's Licht gekommen sein, wenn schon damals, als unstreitig der Grund dazu gelegt wurde, gleich sichtbar gewesen wäre jene Empfindsamkeit, welche es anlegt auf eine Fertigkeit, ohne Hand noch Fuss zu regen, durch das blosse Nachempfinden, vermittelst der Einbildung, sich alle Süssigkeiten jenes auf Wohlwollen beruhenden sittlichen Gefühls zu verschaffen. Denn diesem Genuss müssten sie folgerichtig denselben Werth zuerkannt haben, wie dem aus dem eigenen Handeln entstandenen, und so würde die Weisheit ihr Ziel darin gesetzt haben, die sittliche Lust zwar, weil es sich bei ihr thun lässt, in der Einbildung, die organische aber, bei welcher dieses nicht gehen will, in der Wirklichkeit zu geniessen."

Nun wahrlich, wenn Schleiermacher dieses von dem Helden der Schlegel'schen „Lucinde" gesagt hätte, welche Schrift er aber noch drei Jahre vor der Veröffentlichung dieser „Kritik der bisherigen Sittenlehre" im Gegentheil für ein „ernstes, würdiges, tugendhaftes Werk" erklärt und „dem stillen, unerschöpflichen Genuss und der einsamen andächtigen Betrachtung geweiht" hat: dann dürfte man sich nicht wundern. Von der Philosophie Shaftesbury's aber zu behaupten, dass dieselbe „gänzlich der Lust ergeben sei" u. s. w. u. s. w., befremdet in der That.

Schon Heinrich Ritter, bekanntlich ein Schüler Schleiermacher's, hat den brittischen Denker gegen jenen in Schutz genommen; obwohl er doch sonst Shaftesbury's Lehre nichts weniger als überschätzt hat. Ritter sagt:[100]) „Um die obersten (ethischen) Grundsätze hat er (Shaftesbury) zu streiten, gegen die Theologen sowohl, welche die Freuden des Lebens verdammen, als gegen die selbstsüchtige Moral, welche eigennützig nur den Vortheil der Person und den sinnlichen Genuss bedenkt. Da muss er geltend machen, dass wir der Weisheit der Natur zu folgen haben, dass aber unser natürlicher Trieb wenigstens eben so sehr auf die Erhaltung und das Wohl des Allgemeinen als des einzelnen Wesens gehe, und dass im Wohle des Ganzen eine viel grössere und dauerndere Glückseligkeit zu finden sei, als in der Verfolgung eigennütziger Neigungen. Auch hier haben ihn die Ueberlieferungen der früheren Zeit verlassen, und gegen das, was die neuere Zeit gebracht hat, muss er Einspruch thun. Die Sittenlehre einer trübseligen Theologie, welche die Welt verachtet, ist ihm eben so verhasst, wie der Leichtsinn, welcher dem zeitlichen Genusse und dem zeitlichen Vortheil dient.

„In diesem Streit gegen die entgegengesetzten Meinungen seiner Zeit stützt er sich aber in logischer wie in ethischer Richtung auf das allgemeine Gesetz der Natur als auf die sicherste Gewähr. Wir werden ihn hierauf blickend gegen den Vorwurf vertheidigen können, dass er doch nur einer feinern Selbstsucht das Wort geredet habe. Auch Aufopferung seiner selbst erkennt er als Pflicht an, und seine allgemeine Richtung lässt ihn auf das Individuum eher zu wenig, auf das Allgemeine zu grosses Gewicht legen."

Aber Ritter bemerkt dann von unserm Denker weiter: „dass er den Eudämonismus nur in sehr milden Formen bekämpfte und den Schein nicht abwehrte, als ginge seine Lehre den Neigungen nach, in welchen das Individuum nur seine eigene Befriedigung suchen dürfe." Und dieser Vorwurf Ritter's ist in der That begründet: in ihm liegt der Theil von Wahrheit, der in Schleiermacher's unbilligem Urtheil enthalten ist. Shaftesbury findet sich,

[100]) Geschichte der Philosophie. XI. Thl. S. 584 f.

bemerkt der verdiente Geschichtsschreiber der Philosophie, „in einem beständigen Streite gegen die Epikurische Sittenlehre. Er nimmt hierin eine Wendung, welche dem feinen Tone seiner Sitte entspricht; er widerspricht nicht geradezu, sondern er will die Gegner für seine Meinung gewinnen. Es wird uns daher nicht irren dürfen, wenn manche seiner Aeusserungen den Schein erregen, als wollte er nur einer feinern Selbstsucht das Wort reden.“ In der That ist dies ein Grund jener bedenklichen Aeusserungen unsers Philosophen: ein andrer Grund aber liegt gerade darin, dass er der Moral die unerschütterlichste Grundlage geben wollte, eine Grundlage, die unabhängig davon ist, ob eine Welt ausser uns existirt oder nicht, ob wir wachen oder träumen:[101]) — ob ein gleichartiges Nicht-Ich existirt, oder bloss Ich. Aber unter der alleinigen Voraussetzung des Ich (und etwa der blossen Schranke, die es fühlt) ist das logisch einzig mögliche ethische System der Eudämonismus oder w. m. w. Egoismus: zur wirklichen Moral und Moralität gehört unumgänglich das Du. Man untergräbt also in Wahrheit ein Moralsystem, anstatt es zu festigen, wenn man es mit dem „absoluten Idealismus“, welcher streng genommen auch kein anderes Ich als erwiesen zugeben darf, in Einklang bringen will.

In obiger Darstellung der Tugendlehre Shaftesbury's habe ich dieses eudämonistische Gepräge, das einige Stellen seiner Werke haben, absichtlich unberücksichtigt gelassen: denn ich hatte die Shaftesbury'sche Philosophie in ihrem innern Zusammenhange zu entwickeln, nicht jeden einzelnen Satz seiner Schriften zu besprechen: und diesen einzelnen hedonistischen Bemerkungen stehen hundert gegentheilige, steht der ganze Geist, der ganze Standpunct des brittischen Philosophen entgegen. Jene widersprechen diesem und dürfen daher nur anhangsweise erörtert werden.

Shaftesbury beginnt das zweite Buch seiner „Untersuchung über Tugend und Verdienst“ mit dem Satze:[102]) „Wir haben in Betrachtung gezogen, was Tugend ist und wem dieser Charakter zukommt. Es bleibt zu untersuchen, welche Verpflichtung es

[101]) Vgl. oben S. S. 64. 119.
[102]) II, 77.

zur Tugend giebt, oder welchen Grund, ihr zu folgen."[103]) „Und hierauf weist er ausführlich nach, dass Tugend und nur Tugend Glückseligkeit gewährt: sodass es also scheint, als ob nach seiner Ansicht die Tugend allein deshalb zu preisen sei, weil sie ihren Besitzer selbst glücklich macht. Dies ist die eine Hauptstelle in den Shaftesbury'schen Werken, die jenes Gepräge hat. Die andre ist im 3. Abschnitt des 3. Theils des „Versuchs über die Freiheit des Witzes und der Laune."[104]) Er bemerkt hier über die Anhänger des Systems der Selbstliebe, besonders über La Rochefoucauld: „Man findet hier ebendenselben Gedanken auf hundertfache Weise ausgesponnen und in Motto's und Sinnsprüche gezerrt, um dieses Räthsel recht herauszustreichen: dass, handelt ihr auch noch so uneigennützig oder edelmüthig, doch das liebe Selbst und nichts anderes immer der Beweggrund bleibt. Nun, wenn doch diese Herren, welche sich im Spiel mit Worten so sehr gefallen, aber sich davor hüten, bestimmte Definitionen festzuhalten, uns nur sagen wollten, was ‚Eigen-Interesse' sei, und wenn sie nur ‚Glückseligkeit' und ‚Wohl' bestimmen wollten: dann würde es mit diesem Räthselwitz zu Ende sein. Denn darin würden wir Alle übereinstimmen, dass Glückseligkeit zu verfolgen wäre und in der That immer erstrebt würde: aber ob sie gefunden werde, indem man der Natur folgte und dem allgemeinen Wohlwollen Raum gäbe, oder indem man es erstickte und jeden Affect auf den Privatvortheil, auf engherzigen Eigennutz oder die Erhaltung des blossen Lebens richtete — dies würde zwischen uns der Streitpunct sein. Die Frage würde nicht sein, wer sich selbst liebte und wer nicht: sondern wer sich selbst auf die rechteste und ächteste Weise liebte und diente. Die richtige Selbstliebe ist ohne Zweifel der Gipfel der Weisheit."[105])

---

[103]) *What Obligation there is to Virtue, or what Reason to embrace it.*

[104]) I, 120 f.

[105]) *The question would not be, who lov' d himself, or who not: but who lov'd and serv'd himself the rightest, and after the truest manner. 'Tis the heigth of wisdom, no doubt, to be rightly selfish.* Leibniz ist mit dieser Stelle aus dem *Essay on the freedom of wit and humour* vollkommen einverstanden; er meint, *notre bien est sans doute le principe des motifs. (Des Maizeaux, l. c. II, 273.)*

Aber in diesen Stellen ist Shaftesbury in der That sich selbst untreu geworden; sie stehen, wie schon bemerkt, in directem Widerspruch zu dem ganzen Geiste seiner Ethik. Der moralisch tüchtige Mensch strebt, nach Shaftesbury's Grundbestimmungen, seiner Natur gemäss unmittelbar zum Wohl Anderer, zum „Wohl des Ganzen", nicht zum eignen Wohl: dass er dieses doch in jenem Streben findet, ist die weise Einrichtung der Natur — aber seine Absicht ist die eigne Glückseligkeit nicht.[106]) — Er erklärt mehr als einmal die Tugend für einen „edeln Enthusiasmus", für eine Begeisterung für das *Honestum*, *Pulcrum*, *Decorum et Sublime* des Wollens und Handelns; und diese Seelengrösse bewähre sich durch die Aufopferung des eignen Lebens für's Vaterland, für Freundschaft, für Liebe, für ein Ideal, deren sie fähig ist; wie ja der edle Enthusiasmus überhaupt nur zum Gegenstand habe, was *good and honest* ist, τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν.[107]) Der „höchste Grad der lebendigen Schönheit" ist nach ihm das „Meisterstück" des „vernunftgemässen Lebens."[108]) Und der Zustand vollkommener innerer Gesundheit, der vollendeten Menschheit, — das was die Natur mit dem Menschen überhaupt gewollt hat, ist ja nach Shaftesbury nichts anderes, als die Tugend. Er sucht doch sonst den ganzen Menschen für sie zu erwärmen, zu begeistern; er appellirt an Alles in ihm, was trefflich, was gross ist, um ihn zu guten Handlungen, zur Arbeit an der eignen moralischen Veredlung zu bestimmen: und nicht bloss wendet er sich an das „liebe Selbst", um es zu überzeugen, dass die Charakterschönheit — recht vortheilhaft sei! Nicht Das widerspricht dem Geiste seiner Lehre, dass er die höchste menschliche Glückseligkeit in der Tugend unmittelbar findet, dass er diese Wahrheit, gleich den edelsten andern Moralisten, eingehend nachzuweisen sucht: im Gegentheil ist dies die nothwendige Folge aus seinem ganzen Standpuncte, der durch die naturfreudigste „Weltbejahung", durch die wahrhaft fromme Beistimmung in das ewige Walten des Universums sich auszeichnet; — sondern, wenn er die Tugend nur wegen der Glückseligkeit, die sie gewährt, preist und empfiehlt; wenn er diese ihre

[106]) Vgl. oben S. 80—83.
[107]) III, 33 f. 39. II, 400. 430. etc.
[108]) III, 399. II, 409. etc. etc.

Wirkung zu ihrem eigentlichen Wesen macht; wenn er vollends alle Motive auch des Tugendhaften zu egoistischen, auf die eigene Glückseligkeit gerichteten stempeln will: dann widerspricht er den ersten Principien, dem ganzen Geiste seiner Ethik.

Und dieser Widerspruch einiger Stellen seiner Werke gegen die Grundbestimmungen seiner eigenen Lehre, der, wie wir[109]) sahen, durch nicht unedle Motive veranlasst worden ist, hat sich an Shaftesbury bitter gerächt: durch die Hervorrufung arger Missverständnisse, welche nicht selten dazu führten, alle ethischen Lehren des genialen „Lord-Alcibiades" Bolingbroke und des „*Prince of Rhyme*" Pope mit den seinigen zu identificiren, — und welche auch zu einer Schleiermacher'schen Kritik der Moral des englischen Denkers führten. Dass unser Schleiermacher ein derartiges Urtheil über Shaftesbury fällen konnte, dürfte, wie wohl Wenige bezweifeln werden, in mangelhafter Kenntniss der Werke jenes Philosophen seinen einfachen Grund finden; denn es ist gewiss keine kleine Aufgabe, zumal für Einen, der dem Berufe nach Theologe ist, mit fünf und dreissig Jahren eine Kritik der ganzen bisherigen Sittenlehre zu verfassen — selbst wenn man Schleiermacher's Geist hat. —

Ich wende mich nun zu dem poetisirenden, theologisirenden und philosophistirenden Arzte Mandeville, dem Verfasser der berüchtigten „Bienenfabel". Der wirklichen philosophischen Bedeutung nach, die dieser Mann hat, dürfte ich mir die folgenden Erörterungen wahrlich erlassen. Aber nachdem derselbe durch einen gewissen, ihn auszeichnenden „litterarischen Sansculottismus" eine (freilich kaum zu beneidende) Art von Herostratischer Unsterblichkeit erworben hat, sodass er nun fast regelmässig in der Geschichte der Philosophie mit aufgeführt wird, erscheint dies nicht zulässig. „Die ungebildete Anmassung, womit man sich in einen Kreis von Besseren zu drängen, ja Bessere zu verdrängen und sich an ihre Stelle zu versetzen denkt", dies nennt Goethe den „litterarischen Sansculottismus:" und damit hat der grosse Dichter für die Art, wie sich ein Mandeville in seinen

[109]) Oben S. 131.

Schriften mit Shaftesbury zusammenstellt und dessen Lehren und Leben bekämpft, das rechte Wort gegeben.[110])

Malis displicere laudari est: darin war Shaftesbury mit Seneca ganz einverstanden; er würde sich also vielleicht nicht beklagt haben, wenn er die Angriffe in jener Schrift noch erlebt hätte — deren Verfasser ein seinen Lehren ganz entsprechendes Leben[111]) geführt haben soll: in der That doch eine Art von Aehnlichkeit zwischen Mandeville und Shaftesbury![112])

„Im Jahre 1706", sagt Herder[113]), „gab Bernhard v. Mandeville, ein Arzt, aus Dort gebürtig, in London wohnend, in englischen Reimen die sog. Bienenfabel, oder der summsende Korb *(the grumbling hive, or knaves turn'd honest)* heraus, die zuerst nur 26 Seiten einnahm, im Jahr 1714 aber mit Anmerkungen durch's ganze Alphabet hindurch, mit Untersuchungen über den Ursprung der sittlichen Tugend, über die Beschaffenheit der menschlichen Gesellschaft, über die Christenliebe und Armenschulen, späterhin mit Gesprächen über die Ehre, über die Nutzbarkeit des Christenthums im Kriege u. s. w. dergestalt vermehrt wurde, dass ihre französische Uebersetzung vier Bändchen füllt. Wie mehrmals, so ward auch hier aus einem verfehlten Spass ein gräulicher Ernst gemacht. . . . Wahrscheinlich nämlich hatte Mandeville in seinen ersten Blättern, „der summsende Korb, oder ehrlich gewordene Schelme", zur Absicht, mit einer Nation Scherz zu treiben, in welcher der einen Partei politisch nie recht ist, was die andre thut, die deshalb den Staat so oft für verloren hält und über Regierung, Minister, Gang der Geschäfte murmelt und summset. Andrerseits

---

[110]) Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees: or, Private Vices Publick Benefits. Part. I. 6. ed. London, 1732 pp. 372. 380—382. e. p. Part. II. 2. ed. London, 1733. pp. 20. 431. e. p.*

[111]) Mandeville bemerkt selbst: *Self-love pleads to all human creatures for their different views, still furnishing every individual with arguments to justify their inclinations (l. c. I, p. 382).* „Die Selbstliebe plaidirt allen Menschen für ihre verschiedenen Ansichten, indem sie jedes Individuum stets mit Argumenten versieht, ihre Neigungen zu rechtfertigen:" Und dies werden vielleicht Manche dem Mandeville geantwortet haben, als er (II, 431) fragte, welche andere als gute Absichten der Verfasser der „Bienenfabel" mit der Veröffentlichung seiner abstossenden Lehre hätte haben können.

[112]) Vgl. oben S. 4.

[113]) Adrastea, VI, 7.

wollte er wohl auch Denen die Decke vom Gesicht spielen, die unter dem Schein der Ehrbarkeit ehrlosen Gewinn, unter dem Vorwande des allgemeinen ihren Privatvortheil suchen und betreiben, wie dies in allen, besonders in Kaufmannsstaaten der Fall ist, im reichen und vielbedürftigen England aber vorzüglich der Fall sein musste. Kurzsichtigen Missvergnügten also und honnetten Schelmen wollte Mandeville auf einmal die Larve entreissen: ein Kunststück, zu welchem gewiss ein geschickter Taschenspieler gehörte. Der aber war Mandeville nicht. Seine Bienenfabel, als Fabel und Allegorie gleich schlecht, behauptet ungereimte Dinge, unzusammenhängend in sich und in der Anwendung. Die Bienen murren nämlich und wollen bei ihrer reichen, ordnungsvollen und glücklichen Verfassung keine Schelme unter sich leiden. Jupiter, ihres Summsens müde, macht sie alle honnett, und nun geht ihr Staat zu Grunde. Wo ist hier Zusammenhang? wo durchgeführte Wahrheit? Weder auf den Bienenkorb noch auf menschliche Staaten passt die Fabel. — Dabei hatte Mandeville jede Gattung von Ausschweifungen und Lastern namentlich und so frech in Schutz genommen, dass er der menschlichen Gesellschaft Hunger und Laster gleich unentbehrlich hielt, jenen zum Appetit, diese zum Wohl des Staates.[114]) ‚Laster', meint er, ‚seien die zwar unansehnlichen, aber nothwendigen Reben, an denen die volle Traube des Staatsruhms und Staatsreichthums prange.' Elend verschobene Fabel! Als Satire zu plump, als Philosophie und Staatsweisheit erbärmlich. Da Mandeville ein Arzt war, hätte er wohl bedenken können, dass, obgleich der zarte und zusammengesetzte Bau des menschlichen Körpers mit allen seinen Functionen mancherlei Krankheiten allerdings ausgesetzt bleibt, deshalb die Krankheit keine Gesundheit sei, noch minder,

---

[114]) Die „Moral" der „Bienenfabel" endigt mit den Versen:

So Vice is beneficial found,
When it's by justice lopt and bount;
Nay, where the people would be great,
As necessary to the state,
As Hunger is to make 'em eat.
Bare Virtue can't make nations live
In splendor; they, that would revive
A golden age, must be as free,
For acorns, as for honesty.

dass, um einen Menschen höchst gesund zu machen, man ihm alle Krankheiten auf einmal einimpfen müsse, da dann eine der anderen entgegenwirke und die ganze Maschine im höchsten Flor sei[115]). . . . Dass es in jedem Stande *honest knaves* ‚ehrbare Schurken' gebe, wer weiss es nicht? wer leidet nicht durch sie, auch schon in ihrem Anblick? Dass aber auf diese und auf die Kunst, die sie treiben, das Wohl des Staates gebaut sei, ist eine Lästerung aller Staaten. Die ganze menschliche Natur musste Mandeville selbst unter das Thier erniedrigen: denn welche Thiergattung wäre auf Treulosigkeit gegen sich als Individuum und als Gattung oder Geschlecht gegründet? Swift setzte den Yahoos wenigstens seine ehrlichen Huynhms entgegen; Mandeville macht alle Staatsbürger zu Yahoos, nur in verschiedenen Masken und Functionen."

Und dies ist das Urtheil des grossen königlichen Staatsmannes, des Philosophen von Sanssouci[116]): *Rien de plus vrai, de plus évident, que la société ne saurait subsister ni se maintenir sans la vertu et les bonnes moeurs de ceux qui la composent. Des moeurs dépravées, une effronterie scandaleuse dans le vice, un mépris pour la vertu et pour ceux qui l'honorent, de la mauvaise foi dans le commerce, des parjures, des perfidies, un intérêt particulier qui succède à celui de la patrie, sont les avant-coureurs de la chute des États et de la ruine des empires, parce que, aussitôt que les idées du bien et du mal sont confondues, il n'y a plus ni blâme ni louange, ni punition ni récompense.* — Und sein genialer Freund, der Philosoph von Ferney, kritisirt die *Fable des abeilles* (im *Dictionnaire philosophique*) mit den paar Worten, die noch das möglichst günstige Urtheil enthalten (dem freilich Friedrich der Grosse sich kaum angeschlossen haben dürfte): *Il est très vrai que la société bien gouvernée tire parti de tous les vices; mais il n'est pas vrai que ces vices soient nécessaires au bonheur du monde. On fait de très bons remèdes avec des poisons, mais ce ne sont point les poisons qui nous font vivre. En réduisant ainsi la Fable des abeilles à sa juste valeur, elle pourrait devenir un ouvrage de morale utile.* — Auf Mandeville würde aber in der That passen,

---

[115]) Mandeville über seinen Bienenkorb:

Thus every part was full of vice.
Yet the whole mass a paradise.

[116]) *Oeuvres de Frédéric le Grand.* Berlin, 1848. *Tome IX, p. 94.*

was der Shakespeare'sche Bassanio über den Gratiano sagt: *His reasons are as two grains of wheat hid in two bushels of chaff: you shall seek all day ere you find them, and when you have them, they are not worth the search.*[117]) — Und was das grosse Aufsehen anbetrifft, welches jenes *system of deformity,* wie die Engländer Mandeville's Lehre nennen, gemacht hat; so hat Shaftesbury schon erklärt: *A virulent maxim in bold expressions, tho without any justness of thought, is readily receiv'd for true Philosophy.*[118])

Das moralisch tüchtige Handeln hat nach Mandeville durchaus nicht das öffentliche Wohl zur Folge; vielmehr sind die Laster der wahre Segensquell der menschlichen Gesellschaft. Ueber diese Behauptung, die er der Shaftesbury'schen Lehre entgegenstellt, brauchen wir wohl kein Wort weiter zu verlieren. Der andre Hauptpunct seiner Schriften, den er Shaftesbury entgegenstellt, ist seine Erklärung, dass es keine Tugend ohne Selbstverläugnung gebe. Für diese wirkliche Tugend, meint er, würden vielleicht in den Klöstern Beispiele zu finden sein, wenn diese ihre wahre Bestimmung erfüllten und nicht, wie es in Wahrheit leider der Fall sei, unter der Maske der Frömmigkeit nur dafür sorgten, erstens, *ut ventri bene sit,* und dann, *ne quid desit iis quae sub ventre sunt.*[119]) Durch diese seine Lehre, „dass es kein Verdienst gebe ausser in der Bekämpfung der Leidenschaften, und keine Tugend ohne offenbare Selbstverläugnung"[120]), welches nach Mandeville „die Ansicht aller Alten (!!) war", während „Lord Shaftesbury der Erste", der das Gegentheil behauptete[121]), — wozu man dann noch seine Erklärungen fügen kann, dass „ohne den Glauben an eine andre Welt ein Mensch in dieser Welt unter keiner Verpflichtung zur Redlichkeit stehe"[122]),

---

[117]) *The merchant of Venice.* I, 1. Nach Schlegel: „Seine vernünftigen Gedanken sind wie zwei Weizenkörner, in zwei Scheffeln Spreu versteckt; ihr sucht den ganzen Tag, bis ihr sie findet, und wenn ihr sie findet, verlohnen sie das Suchen nicht."

[118]) II, 321. „Eine giftige Maxime, keck und frech ausgesprochen, hält man, wenn sie auch noch so verkehrt ist, gleich für wahre Philosophie."

[119]) *The Fable of the Bees. I, p. 164 f.*

[120]) II, p. 107.

[121]) II, p. 105.

[122]) II, p. 376: *Without the belief of another world, a man is under no obligation for his sincerity in this.*

und dass Shaftesbury's „Jagd nach dem *Pulchrum et Honestum* offenbar nicht viel besser als eine Wilde-Gänse-Jagd sei, auf welche man sich nur wenig verlassen kann“[123]; — und indem er „einerseits die Eitelkeit der Welt und ihrer polirtesten Genüsse *(most polite enjoyments)*, andrerseits die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft und der heidnischen Tugend, wahres Glück zu gewähren, bloss stellt“: mit Alledem „weist er (wie er erklärt) indirect auf die Nothwendigkeit der Offenbarung und des Glaubens hin“.[124] Shaftesbury aber, damit schliesst Mandeville den zweiten und letzten seiner voluminösen Bände, die er zu der „Bienenfabel“ hinzugeschrieben hat, Shaftesbury „scheint das Fundament aller offenbarten Religion zu untergraben beabsichtigt zu haben, um heidnische Tugend auf den Ruinen des Christenthums zu gründen“. —

In der That ist es „bemerkenswerth“, wie Robertson an Schlosser schrieb[125], „dass die streng religiösen Parteien immer eine Art schleichender Freundlichkeit (*sneaking kindness*) für Mandeville gehabt, wenigstens die Schule Shaftesbury's mehr gehasst haben. Und (fährt Robertson fort) aus einem klaren Grunde: wenn die menschliche Natur ist, wie Shaftesbury sie darstellt, so ist die Religion[126] keineswegs nothwendig. Mandeville im Gegentheil zeigt den Menschen in seinem gefallenen Zustande und erweist so die Nothwendigkeit eines Erlösers.“ — Sogar in manchen deutschen Bibliotheken findet man daher die „Bienenfabel“ in der Reihe der theologisch-apologetischen Werke! Die Philosophie könnte sich nun freilich dazu Glück wünschen, dass man ihr jene Schrift abnimmt: aber sie schätzt das Wahre und Gute am Christenthum zu hoch, um diesem zu einem derartigen Erwerb Glück wünschen zu können. An Stelle jedes „Laienurtheils“ lasse ich das Urtheil eines Theologen von Beruf und Ruf hier folgen — vielleicht das beste überhaupt, das über Mandeville gefällt worden ist. C. F. Stäudlin erklärt[127]: „Sein (Mandeville's) Buch war nicht nur wider Shaftes-

[123]) I, p. 380.

[124]) II, p. 431 f.

[125]) F. C. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts. I. Bd. S. 445.

[126]) Darunter versteht Robertson doch wahrscheinlich nur die Religion vieler Christen!

[127]) Carl Friedrich Stäudlin's, Doctor der Philosophie und Theologie, Professor der theologischen Facultät und Consistorial-Rathe zu Göttingen, Geschichte der Moralphilosophie. Hannover, 1812. S. 837 f.

bury's Grundsätze, sondern auch wider die Christliche Moral und wider die reinen sittlichen Grundsätze überhaupt gerichtet.... Das Buch täuschte vornehmlich dadurch viele Menschen, dass es Irrthum mit Wahrheit vermischte. In der Ausführung des Satzes, dass Laster der Individuen oft öffentliche Wohlthaten seien, stellte er häufig jede Neigung als lasterhaft dar, welche es nur in einem gewissen Grade und in einer gewissen Richtung ist. Auch die moralische Ehrliebe nannte er Eitelkeit, auch die sittliche Selbstliebe beschrieb er als Selbstsucht. Im Grunde ist sein System nur gegen gewisse ascetische Lehren gerichtet, die vor seiner Zeit sehr gewöhnlich waren, und in welcher die Tugend in einer gänzlichen Ausrottung der Neigungen bestehen sollte. Es war ihm leicht, zu beweisen: dass diese Tugend nie unter den Menschen stattgefunden habe; und dass, wenn sie allgemein stattfände, sie verderblich für die Gesellschaft sein, aller Industrie, allem Handel und gewissermassen allem Verkehr des menschlichen Lebens ein Ende machen würde. Durch den ersten dieser Sätze schien er zu beweisen, dass es keine reelle Tugend giebt, und durch den zweiten, dass Privatlaster öffentliche Wohlthaten seien, indem ohne sie keine Gesellschaft glücklich sein oder blühen könne." —

Kant hat, wie wir sehen, hinsichtlich seiner moralischen Werthschätzung in dem Mandeville einen Vorgänger; und nach unsern früheren Erörterungen (S. 55 ff.) werden wir hierüber nicht mehr viel zu bemerken haben. Tugendhaft handeln soll also stets Selbstverläugnung, Selbstüberwindung voraussetzen. Wenn es nun aber gut sein soll, etwas zu verläugnen, zu überwinden: dann muss doch wohl dieses Zu-Verläugnende, Zu-Ueberwindende schlecht sein. Je schlechter also ein Mensch ist, desto mehr hat er in sich zu verläugnen, um gut zu handeln; je besser er ist, desto weniger: der vollkommene Mensch hat also gar nichts in sich zu überwinden. Aus dieser einfachen Erwägung geht schon hervor, wie durchaus verfehlt es ist, diese „Selbstverläugnung" an sich zum Kriterium einer Handlung von moralischem Werth zu machen. Diese Lehre würde allerdings in einem gewissen Maasse mit Kant's „radicalem Bösen" im Menschen zusammenstimmen, vollkommen aber doch nur mit der Bestimmung, dass jeder Mensch ein Teufel sei, nämlich ganz böse, — wenn eben Alles in ihm zu

„verläugnen“ wäre! Hier zeigt sich wiederum die innige Verwandtschaft zwischen der ethischen Anschauungsweise Kant's und der der mittelalterlichen Theologen. Es war natürlich, bemerkt Garve[128]), dass, da diese „die menschliche Natur als ursprünglich verderbt und den Menschen, bei dem ernstlichsten Bestreben, gut zu handeln, doch als schuldvoll darstellte, der selbst ewigen Strafen unterworfen wäre, wenn er nicht durch eine göttliche Veranstaltung gerettet würde, ihre ganze Sittenlehre ein strenges und in gewisser Hinsicht ein furchtbares Ansehen bekam. Kant erklärt sich für diese Vorstellungsart.“ Ob dies aber wirklich die Vorstellungsart eines ächten Christen ist, oder nicht vielmehr die des Juden — dem man zeigen muss, dass er, wie der Wanderer auf dem Brocken, nur sein eigenes, in's Colossale vergrössertes Schattenbild in die Wolken projicirt habe: das Bild des Blut und Mord fordernden und die Sünde der Väter an den Kindern bis in's dritte und vierte Glied rächenden Nationalgottes? Oder ob, wenigstens, dies nicht zu den vielen Hebraismen gehört, von denen wir eben unsre Religion zu reinigen hätten?

Wenn Kant sich damit begnügt hätte, in der Weise Shaftesbury's den besseren Menschen im Menschen gegen den schlechteren zu Felde zu rufen[129]), wenn er die guten Affecte zur allmählichen Ueberwindung der schlechten zu benutzen ermahnt und festgesetzt hätte, dass bei vielen Individuen in vielen Fällen nur durch Verläugnung eines Theiles des Selbst (nicht des ganzen: denn womit sollte man dann überwinden?[130])) gut gehandelt werden könnte: dann hätte er nichts andres als Wahres gelehrt. Aber aus seiner Lehre folgt: In dem Maasse, als in einem Menschen durch häufigen „freiwilligen Selbstzwang“, durch häufige Wachrufung der edeln Affecte gegen die unedeln jene allmählich gekräftigt werden und dadurch, wie man doch meinen sollte, der Mensch selbst edler und besser wird, indem er, wie schon Aristoteles lehrte, dadurch eine „Fertigkeit“ zum Guthandeln erwirbt: — in dem Maasse verlieren seine „pflichtmässigen“ Handlungen mehr und mehr an moralischem Werth, da sie ja nun nicht mehr aus Pflicht,

[128]) a. a. O. S. 237.

[129]) worauf wir im nächsten Abschnitte zurückzukommen haben —

[130]) Vgl. oben S. 81.

sondern immermehr aus der Neigung, aus der Natur des Menschen entspringen. *Denique non omnes eadem mirantur amantque*: aber dass in dieser wunderbaren Lehre Wahrheit liege, werden doch wohl nur Wenige meinen. — Beiläufig, ob KANT schon jemals ein „Priester der Humanität" genannt worden ist? —

Man hat SHAFTESBURY vorgeworfen, er zeige die Tugend nur von ihrer lachenden Seite, als schön, als liebenswürdig; weniger von der ernsten Seite des Erhabenen und Achtungswerthen. Aber man darf nicht vergessen, dass der Philosoph die Tugend, nicht die Pflicht zu behandeln unternommen hat: man dürfte ihm also nur dies vorwerfen, dass er überhaupt keine Pflichtenlehre aufgestellt habe — während KANT der gewichtige Vorwurf trifft, dass seinem System die Tugendlehre mangelt. Was nun aber die wirkliche Tugend anbetrifft, so zeichnet diese die „sittliche Grazie" der „schönen Seele" aus, weil sie ihrem Begriffe nach vollendete menschliche Natur ist, wie SCHILLER so trefflich gezeigt hat; hier geschieht das moralische Handeln in der Freiheit und Freude des Gemüths, ohne Zwiespalt der Affecte, ohne Zwang und Ueberwindung: das ist moralische Schönheit, welche höher steht als das Moralisch-Erhabene.[131])

Tugend macht glückselig, das war Shaftesbury's Lehre. Auch dem ward widersprochen, zumal von theologischer Seite. Nun gab es freilich in jenen, dem mönchischen Mittelalter noch näher liegenden Zeiten gar viele *vertus de préjugé*, wie sie ein geistreicher Franzose nennt: *c'est-à-dire celles dont l'observation exacte ne contribue en rien au bonheur public*, — jene sogenannten „Tugenden", welche die Geistlichkeit zu ihrem Vortheil erfunden hatte. Allein von der Ausübung dieser hatte Shaftesbury wahrlich nicht behauptet, dass sie glücklich mache; und er würde an dieselben auch wahrlich das edle Wort „Tugend" nicht verschwendet haben — welches Wort durch jenen Missbrauch, der von der Hierarchie damit getrieben worden, fast eben so an Würde verloren hat, wie das Wort „fromm". *La vertu ne rappelle au clergé que l'idée de sa propre utilité*, sagt jener französische Philosoph in Bezug auf die katholischen Priester seines Landes, denen auch der Vers gilt: *La*

[131]) Vgl. oben S. 55 f. — SHAFTESBURY, I, 23.

raison à leurs yeux n'est jamais catholique. Dass aber die wirkliche Tugend, die Tugend des edeln Menschen, der Quell für Andrer Wohl, auch der Quell eignen Glücks sei, ist von den Besten aller Zeiten einfach als ein Erfahrungssatz gelehrt worden. Man kann ihn läugnen, wie man jede andre Erfahrung, jede andre Wirklichkeit läugnen kann. — Jedoch muss man sich hüten, das Unmögliche zu verlangen: Je näher der moralischen Vollkommenheit desto glücklicher, je näher der äussersten Schlechtigkeit, desto unglücklicher ist der Mensch, so wurde oben (S. 108) im Geist Shaftesbury's gesagt; aber wir mussten hinzusetzen: natürlich *ceteris paribus.* „Die Tugend thut, was sie kann", sagt der treffliche Garve: „sie macht den Menschen zu dem glücklichsten unter allen, welche mit einem gleichen Körper und unter gleichen Umständen leben; und dies war es nur, was billige Philosophen meinten, wenn sie die Tugend für die Quelle der Glückseligkeit ausgaben." Den Einen genügt dies, den Andern nicht; zu Ersteren gehören fast alle alten und neuen Philosophen der Moral — zu Letzteren besonders Kant und viele Theologen. Wer von Beiden religiöser ist? so werden Manche fragen! —

III.

THEORIE DER MORALISCHEN AENDERUNG.

Custom only doth alter and subdue Nature.
Bacon.[1])

Einige Ethiker, vor allen Schopenhauer, haben bestritten, dass beim Menschen während seines ganzen Lebens der Charakter, der ihm angeboren sei, auch nur im mindesten verändert werden könne; das ganze Gewicht ward auf das Angeborene gelegt und in dieser Hinsicht der grösste Unterschied zwischen den Charakteren der Menschen constatirt. Andre Ethiker, besonders Helvetius, läugneten im Gegentheil dieses Apriorische im Charakter vollkommen; des Menschen Geschichte bildet nach ihnen bis in's Einzelste seinen Charakter: und da die Geschichte bei Jedem eine andre ist, so erkannten auch diese Philosophen die grösste moralische Verschiedenheit unter den Menschen an. Noch andre Philosophen endlich, wie Kant, standen zu beiden Richtungen im Gegensatz, indem sie diese Fragen in ihren ethischen Untersuchungen, doch gewiss als in moralischer Hinsicht unwichtig, völlig bei Seite liessen: nach ihrer Lehre scheint es in moralischer Hinsicht fast gleichgültig, wie der Mensch geboren, wie er durch Beispiel, Lehre

[1]) „Nur die Gewohnheit verändert und unterwirft die Natur." *Consuetudo sola ea est quae Naturam plane immutat et subigit. Essay (serm. fid.) 36.* Vgl. *de augmentis scientiarum. VII, 3.*

und das Leben überhaupt gebildet worden ist. Kant hält bei Allen Dasselbe für möglich und Dasselbe für Pflicht; und was die Verschiedenheit der „empirischen Charaktere", die er doch anerkennt, in dieser Beziehung eigentlich zu bedeuten habe, erfährt man nicht recht. Alle Vertheidiger des *liberum arbitrium indifferentiae* gehören consequenter Weise dieser dritten Richtung an.

Die erstgenannte dieser Lehren ist in praktischer Hinsicht offenbar höchst bequem und zugleich — höchst trostlos. Den Charakter, den der Mensch, nach Schopenhauer, von seinem Vater geerbt hat, kann die ganze Erziehung nicht im mindesten weder verbessern noch verschlechtern: wozu also sollten sich die Eltern und Pfleger überhaupt erst um die moralische Cultur des Kindes bemühen, und wozu sollte der Mensch sich selbst zu veredeln trachten, da alle Mühe hier doch eben so vergeblich sein würde, „wie das Streben der Alchymisten, Blei in Gold zu verwandeln", und da andrerseits Gold immer reines Gold bleibt, was mit ihm auch geschehen möge.[2]) Jene zweite Lehre ist in praktischer Hinsicht und unmittelbar lange nicht so bedenklich, wie die erste (doch freilich auch nicht unbedenklich); dagegen in theoretischer Hinsicht höchst unbefriedigend. Sie legt den grössten Nachdruck auf die gesammte Erziehung des Menschen und lässt von dieser Alles hoffen; und sie tritt jener Bequemlichkeit auf's Energischste entgegen. Die wissenschaftliche Erfahrung aber kann sie so wenig wie die erste für wahr anerkennen. Jene dritte Richtung unter den Ethikern endlich giebt auf diese alte Platonische Frage: ob der Mensch seine moralischen Eigenschaften „durch Natur oder durch Lehre" habe, gar keine Antwort — weshalb sie so wenig in praktischer wie in theoretischer Hinsicht befriedigen kann.

Shaftesbury gehört zu keiner dieser extremen Parteien. Er erkennt das Angeborne im Charakter an, lässt aber dieses Angeborne nicht genügen und nicht Alles sein:

„Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen!"

Dieses Faustische Wort, wie wir es verstehen, ist ganz im Sinne

[2]) *De tous les obstacles à la perfection de l'éducation le plus grand, c'est de regarder les talents et les vertus comme un effet de l'organisation. Nulle opinion ne favorise plus la paresse et la négligence des instituteurs.* Helvetius.

unsers Denkers: ererbte Anlagen müssen nach ihm Gelegenheit zu kräftigem Wirken erhalten, wenn sie nicht geschwächt werden und vielleicht gar eingehen sollen. Ueberhaupt verdirbt und entartet ihm zu Folge ohne Thätigkeit wie der Körper so die Seele.[3]) Jeglicher Gebrauch aber kräftigt die psychischen Organe wie die physischen; und dies zeigt sich zu unserm Segen wie zu unserm Schaden. Keine einzelne Handlung ist daher für unser späteres Leben völlig unbedeutend: „Der kleinste Schritt zum Schlechten ändert den Charakter und den Werth des Lebens.“[4]) Erziehung und Selbsterziehung sind nach unserm Philosophen von der höchsten Bedeutung, und er hat diese eher überschätzt als unterschätzt; auch er kennt daher einen Theil der Ethik, den Bacon von Verulam die *Georgica animi* genannt hat. Und der Factor, auf den Shaftesbury, wie Bacon, das grösste Gewicht legt, ist die Gewöhnung. Wie wir an unsrer Körpergestalt nicht eine uns missliebige Gebehrde durch unsre blosse Missbilligung oder durch die entgegengesetzte Willensbestrebung sofort verlieren können, sondern „Kunst und Methode, genaue Aufmerksamkeit und wiederholten Zwang“ anwenden müssen, wenn wir einige Aussicht auf Erfolg haben sollen: so können wir auch unsre geistigen Eigenschaften nicht momentan umändern.[5])

Auch hier wieder bewährt sich Shaftesbury's Ethik als im Einklang mit der modernen Naturwissenschaft, als fähig, in den Rahmen einer Weltanschauung aufgenommen zu werden, welche die Entwicklungstheorie für eine Wahrheit erkennt. Die Lehre von der Allmählichkeit, von der Continuität aller Entwicklung, von der psychischen wie physischen Vererbung und Anpassung, von der Bedeutung des Gebrauchs und Nichtgebrauchs der Organe muss auch in der Moral gelten: und nach der Philosophie unsers Denkers gilt sie hier in der That.

Gehen wir nun auf Shaftesbury's Ansichten über die moralische Aenderung etwas näher ein. Im wesentlichen hat er in dieser Hinsicht nur zwei Fragen bearbeitet: er erörtert den Einfluss

---

[3]) II, 130 ff.
[4]) I, 121. Vgl. II, 84 f.
[5]) II, 44 f.

der Religionsvorstellungen auf die Moralität des Menschen, und er giebt den Grundriss einer Lehre von der moralischen Selbstcultur. — Die Temperaments- und die Reflexions-Affecte in ihrer Gesammtheit bilden nach ihm den Charakter: eine Aenderung desselben wird also in irgend einer Veränderung im System der Affecte bestehen; und von diesen sind nach unserm Philosophen die Vernunft-Affecte (auf die er, wie wir gesehen haben, das grösste Gewicht legt) weit am meisten der Cultur und des Verderbs fähig. Die Glaubensvorstellungen müssen nach Shaftesbury in dieser Beziehung von hoher Bedeutung sein.

„Giebt es etwas, welches die Menschen Verrätherei, Undankbarkeit oder Grausamkeit lehrt, unter Schein und Vorwand göttlicher Vollmacht oder irgend eines gegenwärtigen oder künftigen Wohls für die Menschheit; giebt es irgend etwas, welches die Menschen lehrt, ihre Freunde aus Liebe zu verfolgen, oder Kriegsgefangene zur eignen Lust zu martern, oder Menschenopfer darzubringen, oder sich selbst aus Religions-Eifer vor ihrem Gott zu plagen, zu kasteien, zu verstümmeln, oder irgend etwas Barbarisches oder Brutales als löblich und geziemend zu begehen — sollte auch die Sitte es loben und die Religion es sanctioniren: so ist und kann dies doch nie Tugend irgend welcher Art und in irgend einem Sinne sein, sondern muss stets entsetzliche Verderbtheit bleiben, ungeachtet aller Mode, Satzung, Sitte, Religion: welche selbst schlecht und verkehrt sein, aber nie die ewigen Normen, die unwandelbare, selbstständige Natur des moralischen Werths und der Tugend umändern können.“ So erklärt Shaftesbury.[6])

Die Religionsvorstellungen können nun ihm zu Folge auf die Moralität überhaupt dadurch einen förderlichen oder nachtheiligen Einfluss ausüben: dass sie entweder das natürliche und richtige Gefühl von Recht und Unrecht nähren und stärken, oder vermindern und zerstören; oder die diesem Gefühl entgegengesetzten Affecte unterdrücken, oder verstärken.[7]) Eine Zerstörung des natürlichen Sinns und Gefühls für Recht und Unrecht (*sense of right and wrong*) besteht nicht darin, dass man den abstracten Begriff von

[6]) II, 35 f.
[7]) II, 40 f.

dem, was dem allgemeinen Wohl förderlich oder schädlich ist, verliert; sondern darin, dass man durch diesen Begriff nicht mehr afficirt wird, dass er uns gleichgültig lässt — dass man „keine Bewunderung oder Liebe gegen etwas als moralisch gut, keinen Hass gegen etwas als moralisch schlecht empfindet.“ Dass ein vernünftiges Wesen schon ursprünglich in so schlechter Verfassung sein sollte, kein natürliches Gefühl für die Vorstellung des moralisch Guten und Bösen zu besitzen, kann unser Philosoph nicht annehmen; und er meint, dass „nichts ausser Kunst und starkem Bestreben, bei langer Uebung und Meditation“, diesen natürlichen Vernunft-Affect zu überwältigen vermag, da derselbe unsrer inneren Verfassung eben so wesentlich sei, wie die sympathischen Affecte. Daher wird auch keine speculative Meinung und kein Glaube fähig sein, jenes Gefühl „unmittelbar und direct“ zu vertilgen: „Was von ursprünglicher und reiner Natur ist, kann durch nichts ausser durch entgegengesetzte Gewohnheit (eine zweite Natur) verdrängt werden“.[8]) Auch nur die Gewohnheit und Erziehung ist es, welche allmählich ein verkehrtes moralisches Gefühl hervorbringt. Dem Atheismus darf man dies nach Shaftesbury nicht vorwerfen; „es scheint nicht, dass derselbe an sich selbst die Ursache davon sein könnte, dass man irgend etwas als schön, edel und verdienstlich schätze, was das Gegentheil ist. . . . Aber das ist sicher, dass durch verderbte Religion oder Aberglauben viele der schrecklichsten, unnatürlichsten, unmenschlichsten Dinge als gut, trefflich, löblich aufgefasst werden. Und dies ist kein Wunder. Denn wo immer etwas seiner Natur nach Verabscheuens- und Hassenswürdiges durch die Religion als der vorgebliche Wille und das Wohlgefallen einer höchsten Gottheit dargestellt wird, jenes aber in den Augen des Gläubigen darum doch keineswegs weniger böse und hassenswürdig erscheint: dann muss nothwendig die Gottheit die Schuld tragen und als ein seiner Natur nach böses Wesen angesehen werden, wie sehr man auch aus Misstrauen und Furcht ihr schmeicheln und ihr bittend anliegen mag. Aber solche Vorstellungen verbietet uns die Religion überhaupt, überall schreibt sie Achtung und Ehrfurcht neben dem äusserlichen Gottesdienst und der Anbetung vor. Zu

[8]) II, 41—44.

jeder Zeit daher, wo sie Liebe und Bewunderung einer Gottheit lehrt, deren Charakter offenbar irgend etwas Böses hat, so lehrt sie auch gleichzeitig Liebe und Bewunderung eben jenes Bösen und bewirkt, dass das für gut und liebenswerth gehalten wird, was an sich selbst zu verabscheuen und zu hassen ist. . . . Wenn es eine Religion gäbe, welche Anbetung und Liebe eines Gottes lehrte, dessen Charakter es ist, hass- und rachgierig, zornig und grimmig zu sein und sich, wenn beleidigt, an Anderen als den Beleidigern zu rächen; und wenn zu dem Charakter dieses Gottes noch eine Neigung zu Trug und Arglist käme, welche Trug und Verrath unter den Menschen aufmunterte; wenn er einigen Wenigen, obwohl aus geringfügigen Gründen, günstig und grausam gegen die Uebrigen wäre: so ist klar, dass eine solche Religion, wenn sie nachdrücklich geltend gemacht wird, eine Billigung und Achtung der Laster dieser Art und demgemäss eine launische, parteiische, rachgierige, trugsüchtige Gemüthsart hervorbringen müsste. Denn selbst Ausschweifungen und Verbrechen schrecklicher Art müssen in vielen Fällen Dem rühmlich erscheinen, der sie an einem bewunderten und mit der tiefsten Ehrfurcht und Anbetung betrachteten Wesen findet."[9])

Das machte schon Plato geltend; und der Voltaire'sche Euhemeros antwortet auf die Frage des Kallikrates: *Pourquoi le plus superstitieux est-il le plus méchant?: C'est que le superstitieux croit faire par devoir ce que les autres font par habitude ou par un accès de folie. Un barbare ordinaire, quand il a bien tué, bien volé, bien bu le vin de ceux qu'il vient d'assassiner, n'ayant plus besoin de rien, devient tranquille et humain pour se délasser. Il écoute la pitié que la nature a mise au fond du coeur de l'homme. Il est comme le lion qui ne court plus après la proie dès qu'il n'a plus faim; mais le superstitieux est comme le tigre qui tue et qui déchire encore lors même qu'il est rassassié. L'hiérophante de Pluton lui a dit: „massacre tous les adorateurs de Mercure, brûle toutes les maisons, tue tous les animaux:" mon dévot se croirait un sacrilége s'il laissait un enfant et un chat en vie dans le territoire de Mercure.*[10]) — Das „Gewissen" ist

[9]) II, 46–48.

[10]) *Dialogues d' Evémère. I.*

auch bei manchen Christen gar wunderbar gewesen; denn der Jesuit Bellarmin wurde zum Cardinal gemacht, „weil er behauptet hatte, dass, wenn der Papst die Ausübung der Tugend verbieten und das Laster anbefehlen sollte, die römische Kirche, bei Sündenstrafe, verpflichtet sein würde, dem Laster anstatt der Tugend anzuhangen, *‚nisi vellet contra conscientiam peccare.*“ [11])

Andrerseits wird das ächte moralische Gefühl durch nichts mehr befestigt werden, als durch den Glauben an eine Gottheit von höchster Gerechtigkeit und höchster Güte, deren Vorsehung und deren Liebe sich auf Alle und auf Alles in der Welt erstreckt.[12]) Und schon durch den Gedanken, dass das höchste Wesen ein Zeuge alles Geschehens ist, wird ein Mensch auch in der tiefsten Einsamkeit in dem Erstreben des Guten und Meiden des Schlechten in hohem Maasse bestärkt werden, und zwar keineswegs nur durch egoistische Motive. „Es ist klar, wie sehr in dieser Hinsicht ein vollkommener Theismus der Tugend förderlich und wie sehr der Atheismus mangelhaft ist.“ [13]) *Magna pars peccatorum tollitur, si peccaturis testis adsistit,* sagt Seneca (*ep. 11*).

Wenn aber das allein Wirkende beim Gottesglauben nur die Furcht vor Strafe oder die Hoffnung auf Lohn in dieser oder einer andern Welt ist, dann wird das an sich schon so mächtige Princip der Selbstliebe noch gekräftigt werden [14]) und sich immer weiter über alle Gesinnungen und Handlungen ausbreiten; „was, wie Einige behaupten, besonders bei den Devoten und Zeloten fast jedes Religionsbekenntnisses zu bemerken ist“.[15]) „Aber ungeachtet des Schadens, den das Princip der Tugend durch solche Verstärkung der selbstischen Affecte möglicher Weise erleiden kann, so ist doch andrerseits gewiss, dass das Princip der Furcht vor künftiger Strafe und der Hoffnung auf künftigen Lohn, für so lohnsüchtig und sclavisch es auch gehalten werden mag, doch in vielen Fällen der Tugend zu grossem Nutzen, zur Sicherheit und Stütze gereicht.“ Denn man wird doch beständig vom Bösen abgehalten und zum

---

[11]) Citirt von Helvetius, *oeuvres (Paris, l'an 2 d. l. R.) tome III p. 215.*
[12]) II, 51.
[13]) II, 57.
[14]) Vgl. oben S. 146.
[15]) II, 58.

Guten bestimmt werden, trotz der Macht mancher Leidenschaften, trotz des verderblichen Einflusses schlechten Beispiels, schlechter Gesellschaft: und auf diese Weise, durch das Princip der Gewöhnung, durch den erziehenden Einfluss jener Religionsvorstellungen, kann man vielleicht endlich dahin kommen, das Gute an sich selbst zu lieben, das Böse an sich selbst zu verabscheuen — ohne weiter an Lohn und Strafe zu denken".[16]) Auf diese Art wird auch im Staate durch weise Gesetze, durch eine gerechte und billige Austheilung der Belohnungen und Strafen allmählich die Moralität selbst, nicht bloss die Legalität, erhöht. Und in der Familie, in der Erziehung der Kinder, verhält es sich eben so.[17]) Auf die Bemerkung des Philokles, dass die Tugend an sich meist für einen „schlechten Kauf" gehalten werde, und dass er nur Wenige kenne, „selbst von den Religiösen und Frommen, welche sich anders zu ihr verstehen, als wie Kinder zur Arznei: wo Ruthe und Zuckerwerk die mächtigen Motive sind" — hierauf antwortet Theokles: „Das sind in der That Kinder und sollten als solche behandelt werden, die irgend einer Gewalt oder Ueberredung bedürfen, das zu thun, was zu ihrer Gesundheit und zu ihrem Wohle gereicht."[18]) „Obgleich dieser Dienst aus Furcht noch so niedrig sein mag, so ist dennoch, da die Religion immer eine Erziehung (*discipline*), ein Fortschritt der Seele zur Vollkommenheit bleibt, das Motiv des Lohnes und der Strafe für uns so lange das erste und bedeutendste: bis wir eines höheren Unterrichts (*more sublime instruction*) fähig sind und aus diesem knechtischen Zustande in den edlen Dienst der Neigung und Liebe gelangen."[19]) So nähert sich schon Shaftesbury, wie wir sehen, dem Lessing'schen Gedanken der „Erziehung des Menschengeschlechts".

Der Atheismus an sich kann nach unserm Philosophen das moralische Gefühl nicht verkehren; aber durch ihn kann dasselbe leicht an Kraft verlieren: denn die Ueberzeugung, es finde sich im Weltall selbst weder Schönheit noch Güte, muss dahin wirken, die auf alles Schöne und Gute gerichteten Vernunft-Affecte zu unter-

[16]) II, 60—63.
[17]) II, 63—65.
[18]) II, 247.
[19]) II, 273.

drücken. „Wie wenig gestimmt, irgend Etwas im Universum als geordnet zu lieben und zu bewundern, muss ein Mensch sein, der das Universum selbst für ein Muster der Unordnung hält.“ Diese „melancholische“ Weltanschauung des Atheisten, meint unser Denker, kann gar leicht dessen Gemüth allmählich verbittern und die Moralität schädigen.[20]) Der Theist dagegen (welchen Begriff Shaftesbury in dem weitesten Sinne nimmt) wird auch im Unglück durch den Gedanken an die Göttlichkeit aller Weltgesetze und durch die aus ihm entspringende Ergebung in den Weltlauf aufgerichtet und mit seinem Schicksal ausgesöhnt werden; und auf sein Gemüth wird durch die religiöse Weltbetrachtung ein veredelnder Einfluss ausgeübt. Und damit schliesst Shaftesbury seine Erörterungen über den Einfluss der Religion auf die Moralität: „Wir können nun genau das Verhältniss bestimmen, welches die Tugend zur Frömmigkeit hat: die erstere wird nur durch die letztere vollendet; denn wo diese fehlt, da kann nicht dieselbe Güte sein, dieselbe Standhaftigkeit, dieselbe Ordnung der Affecte, dieselbe innere Gleichförmigkeit und Uebereinstimmung. Und so beruht die höchste Vollkommenheit der Tugend auf dem Glauben an einen Gott.“[21]) —

Wir haben nun noch auf Shaftesbury's Bemerkungen über die moralische Selbstcultur einzugehen. Er richtet sich hier vorzüglich an die Jugend, von der am ersten noch etwas zu hoffen sei: „die Andern sind in ihrem Wege befestigt und verhärtet“.[22]) — „Wenn wir zum Glück mit einer guten Naturanlage geboren sind (sagt unser Philosoph), wenn eine treffliche Erziehung in uns eine edle Gemüthsart, wohl geregelte Begierden und rühmliche Neigungen gebildet hat: wohl uns! Wer aber bestrebt sich, diese sich selbst zu geben, oder sein Erbtheil von Glückseligkeit dieser Art zu vermehren? Wer denkt daran, seinen Antheil zu vergrössern oder wenigstens zu erhalten, in einer Welt, wo derselbe nothwendig so grosser Gefahr ausgesetzt ist, und wo bekanntlich eine edle Natur so leicht verdorben wird? Alle andern Dinge, die sich auf uns beziehen, werden mit Sorgfalt gehütet; es giebt für sie eine besondre Kunst oder Oekonomie: das aber, was sich am allernächsten auf

[20]) II, 70 f.
[21]) II, 74—76.
[22]) III, 178 f.

uns bezieht, und worauf unsre Glückseligkeit beruht, wird allein dem Zufall überlassen: und die Gemüthsverfassung ist das Einzige, was nicht regiert wird, während es alles Andre regiert".[23])

Es ist nach Shaftesbury das auszeichnende Merkmal des Weisen, sich gerade der „Kunst", der „Oekonomie" zu befleissigen, den „Boden" zu bebauen, welche die Uebrigen ausser Acht lassen: dem Weisen ist das Leben selbst eine Kunst. Und so hat schon Seneca erklärt: *Sapientia est mens perfecta, vel ad summum optimumque perducta: Ars enim Vitae est.* (*Ep. 117, 11.*) „Shaftesbury zuerst (?) spricht den tiefen Gedanken aus, den nachher Goethe im Wilhelm Meister so schön und umfassend durchgeführt hat, dass auch das Leben eine Kunst sei, und dass ein Jeder die Aufgabe habe, der Künstler seines eigenen Lebens zu werden."[24]) „Der allein", sagt Shaftesbury, „ist der weise und kunstgeübte Mann, der mit einem flüchtigen Blick auf all' die äusserlichen Dinge einen ganz anderen Boden bearbeitet, mit ganz anderem Material, als mit Stein und Marmor, baut, ein ganz andres, besseres Vorbild vor Augen hat (als die andern Künstler): Er wird in Wahrheit der Baumeister seines eigenen Lebens und Glückes (*the Architect of his own Life and Fortune*), indem er in sich selbst das feste und dauernde Fundament der Ordnung, des Friedens, der Eintracht legt."[25])

Ein Lehrling dieser höchsten, der moralischen Kunst, meint unser Philosoph, könnte und sollte Jeder werden. Denn Jeder hat nach den Alten „einen Dämon, Genius, Engel oder Schutzgeist"; und das will nur sagen: Jeder hat in sich Vernunft und irgend ein Princip des Guten. Wenn man „sich selbst zu erkennen" sucht, so wird man „eine gewisse Doppelheit der Seele" erkennen, man wird vermögen, sich „in zwei Theile zu zerlegen": — in die „zwei Seelen", die der Goethe'sche Faust so schmerzlich in sich wirken fühlte. Und der eine dieser Theile wird sich, sagt Shaftesbury, als ein „Patient" erweisen, zu dessen Arzt der andre Theil naturgemäss berufen ist.[26]) Oder ohne Bild zu sprechen: die Vernunft kann und

[23]) II, 293 f.
[24]) Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts. I. Bd. 3. Aufl. S. 193.
[25]) II, 427.
[26]) I, 168 f.

soll die edleren Affecte zur Bekämpfung der unedlen benutzen; und die edlen Affecte sind zu stärken, die unedlen zu unterdrücken. Dies kann nur geschehen, indem man den erkannten Gesetzen gemäss verfährt, denen die Affecte unterworfen sind: und das erste Gesetz, haben wir schon gesehen, ist die Gewöhnung vermittelst des häufigen Gebrauchs der betreffenden „Organe“: *For Use almost can change the stamp of nature,* „denn Uebung kann fast das Gepräge der Natur verändern“ — welches Wort auch der grösste Dichter seinem Hamlet (III, 4) in den Mund legt. Auf diese Weise soll, um einen Schiller'schen Ausdruck zu brauchen, „der Kopf das Herz bilden.“ Oder wenn wir in dem bekannten Platonischen Bilde reden wollen (die Seele dargestellt als ein Gespann von zwei verschieden gearteten Rossen nebst deren Führer): der Führer muss dem edlen „Seelenross“ (den edlen Affecten) reichliche Nahrung verschaffen, dem unedlen dieselbe aber möglichst entziehen. — Schon durch den „stillen Verkehr der Person mit dem Heiligen in sich“, wie Schiller es nennt, oder wie Shaftesbury selbst sagt, durch den „Heimdialekt des Selbstgesprächs“ (*home-dialect of soliloqy*), durch „Einkehr in sich selbst“, durch die „dramatische Methode“, den geheimsten Gedanken Ton und Stimme zu verleihen und ebendadurch alles Edle in sich gegen alles Unedle, was nun offen zu Tage tritt, sich aufbäumen zu lassen — schon dadurch vermag nach Shaftesbury der Mensch sich selbst zu bessern.

Die Vernunft-Affecte sind der Cultur, wie des Verderbs, am meisten fähig. Alles daher, was dazu beiträgt, dieselben zu kräftigen und auf die angemessenen, d. h. wirklich moralisch trefflichen Gegenstände zu richten, wird der eifrigst aufzusuchen haben, welchem an moralischer Selbstcultur gelegen ist. Diese Affecte nennt Shaftesbury, wie schon erwähnt, *moral sense,* und er stellt dieselben mit Recht in eine nahe Parallele mit den ästhetischen Geschmacksurtheilen.[25]) Wie man nun den wahren Kunstgeschmack dadurch erwirbt, dass man die Werke der ersten Meister studirt und sich an denselben bildet, sich s. z. s. an dieselben gewöhnt, sich denselben assimilirt, sodass man zu denken und zu fühlen beginnt wie jene, dass man wirklich nur das als

[25]) Vgl. oben S. 98 ff.

schön und nur das als hässlich empfindet, was jene bewunderten oder verabscheuten; und wie der Gedanke an jene Werke fortan unwillkürlich als Muster und Maassstab der Vergleichung dient:[26]) so sollte man sich auch bemühen, „den richtigen Geschmack für Leben und Sitten“ *(the right Taste in life and manners)* zu erwerben; und man sollte sich moralische Ideale einzuprägen suchen, „als Urbilder praktischer Vollkommenheit“, wie Kant sie nennt. Denn sehr richtig sagt Zeller:[27]) „Wer die Ideale des Menschen kennt, der kennt mehr als die Hälfte ihres Charakters.“

Mit moralischem Geschmack bezeichnet Shaftesbury die trefflichste Beschaffenheit der *reflex affections*, der Vernunft-Affecte, in ihrer Gesammtheit. Er besteht, können wir mit dem bekannten Platonischen Worte sagen, darin, sich über alles das zu freuen und über alles das zu betrüben, was in Wahrheit schön und gut, in Wahrheit schlecht und hässlich ist. „Wir sehen“, bemerkt Shaftesbury, „dass nicht bloss das, was wir Grundsatz *(principle)* nennen, den Menschen regiert, sondern (mehr noch) ein Geschmack *(a taste)*: Sie mögen es für gewiss halten *(think)*, dies sei recht, oder jenes sei unrecht; sie mögen glauben *(believe)*, dies sei ein Verbrechen, oder jenes eine Sünde, dies strafbar durch Menschen, oder jenes durch Gott: — jedoch wenn der Geschmack *(savour)* der Dinge der Ehrenhaftigkeit entgegen ist, wenn die Neigung *(fancy)* und die Begierde *(appetite)* zu den untergeordneten Schönheiten und der niederen Ordnung weltlicher Symmetrien und Proportionen sehr stark ist; so wird das Verhalten unfehlbar diesen letzteren Weg nehmen“.[28]) Und hieran schliesst Shaftesbury die schon oben behandelten Erörterungen über die moralische Schönheit, über das *Pulchrum et Honestum* des Wollens und Handelns.

Shaftesbury stellt wiederholt[29]) die moralischen Sitten mit den gesellschaftlichen, ästhetischen Sitten in Parallele; er möchte durch die Geltendmachung des „*Decorum et Sublime*“ des moralischen Handelns „die Moralität auf demselben Fusse empfehlen wie das,

---

[26]) I, 338.

[27]) Eduard Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts. Leipzig, 1865. S. 62.

[28]) III, 171. Vgl. oben S. 80.

[29]) z. B. III, 163.

was man in einem geringeren Sinne *Manners* (Manieren) nennt.“ In dieser Hinsicht (und nicht in dieser Hinsicht allein) erinnert er vielfach an Schiller.[30])

Geschmack nennt Shaftesbury die rechte Gesammtverfassung der *reflex affections* besonders auch deshalb, weil er nicht glaubt, dass jene ohne Cultur vollendet auftreten könne: „Ein Geschmack oder Urtheil kann schwerlich fertig gebildet mit uns in die Welt kommen — was für Elemente oder Materialien dieser Art wir auch mitbringen, was für gute Fähigkeiten, Gefühle oder anticipirende Empfindungen und Vorstellungen auch naturwüchsig sein mögen (*of nature's growth*).“ „Mühe und Arbeit der Kritik“ ist nöthig, um diesen Geschmack zu bilden. Und so meint unser Philosoph, dass, wie in ästhetischer, so auch in ethischer Hinsicht Selbstcultur die Bedingung eines „Geschmacks“ sei — m. a. W. dass die Vernunft-Affecte nur dann stets lebhaft genug und stets auf die angemessensten Gegenstände gerichtet sein werden, wenn jene Selbstcultur vorangegangen ist.

„Zu dieser Gemüthsverbesserung, zu dieser Bildung eines ‚Geschmacks‘ muss besonders auch unsre Lectüre beitragen. Was wir auch für Gesellschaft haben, wie gebildet und angenehm der Charakter Derer auch sein möge, mit denen wir in mündlichem oder schriftlichem Verkehr stehen; so wird doch, wenn die Schriftsteller, die wir lesen, andrer Art sind, unser Geschmack sich wunderbar nach diesen richten.“[31]) Und so sagt auch Herder: „Bei Lesung hochgeachteter oder geliebter Schriften theilt sich unvermerkt die Haltung des Geistes und Herzens mit, in der der Autor schrieb: sein Charakter. Unvermerkt, auch wo man ihn verbergen wollte, blickt er durch; unvermerkt, selbst wenn wir gegen ihn auf der Hut sind, geht er in uns über. — Ihr Musen und Grazien, bewahrt uns vor bösen Dämonen!“ Und Descartes und Helvetius meinen: *La lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en sont les auteurs. — En livres comme en hommes, il y a bonne et mauvaise compagnie.*

---

[30]) Vgl. Kuno Fischer, Schiller als Philosoph. SS. 39. 110—114 etc.
[31]) I, 341 f.

Auch die Bedeutung der Bühne für die allgemeine Moralität hebt Shaftesbury hervor und meint, dass jene auf Viele einen bedeutenderen moralischen Einfluss ausübe, „als die Declamationen eines ernsthafteren Theaters“, nämlich der Kanzel.[32]) — Ueberhaupt aber glaubt Shaftesbury, „Tugend und Kunst seien Freundinnen“, und die Verwandtschaft von Virtus und Virtuoso liege nicht bloss im Namen. Aechtes Künstler-Genie setzt auch Empfindung für das Moralisch-Schöne, -Grosse und -Erhabene, für Zahl und Maass auch einer innern Art voraus.[33]) Und die vollkommene Tugend ist nach ihm das Werk einer Kunst.

„Die Vollendung der Tugend entsteht durch lange Kunst und Bildung, Selbstbeherrschung und, gleichsam, ‚Zwang der Natur.“ Und der moralisch Vollkommene ist ein „Kunstgeschöpf“, *an artificial creature*. „Ein solches ist in der That der wahrhaft tugendhafte Mensch, dessen Kunst, so natürlich sie auch an sich selbst, so richtig sie auch in Vernunft und Natur gegründet sein mag, doch eine Vervollkommnung (*improvement*) ist, die weit hinausgeht über das gewöhnliche Gepräge oder den bekannten Charakter der Menschheit.“[34]) Die Tugend ist also zwar die vollendete Natur des Menschen, „das was die Natur eigentlich mit dem Menschen gewollt hat“: aber sie ist die vollendete Natur desselben, und diese Vollendung ist ein Werk des höchsten Werkes der Natur: der Vernunft.

[32]) III, 255.
[33]) I, 336 ff. 206 ff.
[34]) III, 260 f.

RELIGIONSPHILOSOPHIE.

What shocks one part will edify the rest,
Nor with one system can they all be blest.
POPE.[1])

Bei einer Darstellung der Religionsphilosophie eines Denkers auch dessen Stellung zu den Glaubensvorstellungen seines Landes und seiner Zeit besonders zu erörtern, ist zwar im Allgemeinen nicht geboten; jedoch bei der Behandlung der Shaftesbury'schen Lehre würde Vielen etwas Wesentliches zu fehlen scheinen, wenn sie diejenigen Ansichten des Philosophen übergangen fänden, deretwegen doch sein Name gerade in den weitesten Kreisen genannt worden ist: denn nicht Wenigen ist Shaftesbury nur als einer der einflussreichsten Gegner der damaligen englischen Orthodoxie bekannt — wobei man ihn gewöhnlich den Tindal's und Toland's, trotz seines Protestes[2]), zur Seite stellt. Aus diesem Grunde gestatte man die folgenden Erörterungen.

Es hat wohl noch keinen Philosophen gegeben, dem nicht Theologen das Christenthum abgesprochen hätten; und wie vielen gerade der ausgezeichnetsten Männer, welche ihrem Berufe nach nicht Philosophen waren, ist es besser ergangen? Der Deutsche rühmt sich seines Friedrich, seiner Schiller und Goethe, seines Schleiermacher, seines Humboldt — aber diese waren, wenn

[1]) *Essay on Man. IV, 5:* „Was die Einen ärgert, wird die Andern erbauen, und können nicht Alle mit Einem System beglückt werden.

[2]) L, 38.

wir dem entscheidenden Tone gewisser orthodoxer Theologen Glauben schenken sollen, sämmtlich keine Christen. Man wird daher keinen Anstoss daran nehmen dürfen, dass auch Shaftesbury dieses Schicksal theilt; wie ja auch unser Philosoph selbst, obgleich sich in der That für einen Christen haltend, doch darüber keineswegs geklagt hat.[3]) — Als den Christlichsten aller Philosophen wird man ohne Zweifel unsern Leibniz nennen; und Herder, bekanntlich von Beruf Theologe, meint: „Gewiss kann man ihm nicht den Vorwurf machen, dass er zu wenig geglaubt habe".[4]) Nach Herder ist es „unläugbar, dass ihn seine Demonstrirliebe des Unbegreiflichen zu weit führte". Nichts desto weniger hat selbst der Verfasser der „Theodicee" dem Vorwurf, kein Christ zu sein, nicht entgehen können — woraus ein Jeder, der sich mit Philosophie beschäftigt, lernen kann, dass alle die zweideutige Mühe, die er sich, wie Jener, geben möge, allgemein für einen „Christlichen Philosophen" zu gelten, vergeblich bleiben wird. Des *Bachelier en Théologie* F. Bonifas' *Étude sur la Théodicée de Leibniz*[5]) ist in dieser Hinsicht sehr interessant und lehrreich und wird sogar bei Vielen ein gewisses Behagen hervorrufen.

Shaftesbury, „dieser geistreiche Mann, der gewöhnlich als ein ‚listiger Feind der Religion' aufgefasst wird, kann nur dann mit Recht als solcher betrachtet werden", erklärt Lechler[6]), „wenn man Recht hat, die Form der Orthodoxie, die er im Auge hat, mit der Christlichen Religion selbst zu identificiren". Dieser Orthodoxie, und dem Buchstaben-Christenthum überhaupt, hat unser Philosoph nun aber allerdings mehr Anlass gegeben, ihn zu verketzern, als Leibniz; und dass die englische Geistlichkeit diese Anlässe nicht unbenutzt vorbeiliess, kann man sich leicht vorstellen: „denn sicherlich", meint Bolingbroke[7]), „hat der Clerus noch mehr, als die Söhne Apollo's, Anspruch darauf, *genus irritabile vatum* genannt zu werden". Selbst Schlosser erklärt[8]): „Merkwürdig ist, wie unver-

[3]) Vgl. oben S. 27 f.

[4]) Briefe zu Beförderung der Humanität. 62.

[5]) Paris, 1863. *pp. 218—229: Leibniz et le Christianisme. cf. p. 188 sqq.*

[6]) Gottlieb Victor Lechler, Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart und Tübingen, 1841. S. 263 f.

[7]) *Letters on the study and use of history. Basel, 1791. p. 109.*

[8]) Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts. S. 446.

ständig die Verfechter des alten Glaubens in England, so wie später die römische Kirche in Frankreich und die protestantischen Zeloten in Deutschland, sich gegen den Zeitgeist sträubten. Sie versagten jedem Strahl der Vernunft den Eingang, sie vertheidigten jeden Fussbreit eines Gebiets, das ihnen nicht mehr gehörte, sie drückten den bescheidenen Zweifler. Völliger Unglaube, Hohn und Spott über Alles, was dem Menschen ewig heilig und theuer bleiben muss, wurde jedoch geduldet und gehegt, unter der Bedingung, dass der äussere Schein der Kirchlichkeit bewahrt werde."

Wenn man aber wirklich in Bausch und Bogen annehmen müsste, was die Väter der Kirche als Christenglauben festzusetzen für gut befunden haben, dann wäre jener hochgesinnte Mann freilich kein Christ: denn dem historischen Christenthum hat er sich in der That, mit kritischer Unbefangenheit, sehr frei gegenübergestellt und an demselben keineswegs Alles für wahr und Alles für gut gehalten.

Shaftesbury's naturfreudige Begeisterung für die Herrlichkeit dieser unsrer „geschmückten grossen Welt", seine tiefreligiöse „Bejahung" des heiligen Waltens im Universum, seine dankbare Achtung und Anerkennung aller der reichen, mannichfachen Kräfte und Genüsse, welche die Gottheit das Menschenleben bewegen und beglücken hiess, und seine hieraus sich ergebende warme Theilnahme und Liebe für Alles, was die menschliche Gesellschaft gross und schön macht: — alle diese ihn so auszeichnenden Eigenschaften seines edlen Geistes konnten von den pessimistischen, die Welt und deren Verbindungen[9]) verneinenden und selbst das moralische Leben nur um jenseitiger Vortheile willen gebietenden, Seiten des mittelalterlichen Christenthums nicht anders als verletzt werden. Gerade tiefere Religiosität und strengere Sittlichkeit waren es, die ihn hiergegen protestiren liessen. Wahre Frömmigkeit muss nach seiner Ansicht nothwendig vermindert werden, wenn sie, nach Art des Platonischen Euthyphron, nur als eine „Kunst des Handels zwischen Menschen und Göttern" aufgefasst — wenn Gott nur des Lohnes wegen, den wir von ihm erwarten, „nur als die Ursache unsers eignen Wohls, nur wie irgend ein andres Mittel oder Werkzeug zum Genuss" geliebt wird. Und je stärker dieser interessirte Affect

[9]) Vgl. oben S. 117.

um so weniger Raum werde für einen uninteressirten, selbstlosen Affect bleiben.[10]) Die Lohnsucht gewisser Darstellungen der Christlichen Ethik glaubt er nicht scharf genug geisseln zu können. Aber „wenn man Lohn und Strafe zu den Hauptbeweggründen zur Pflicht macht, so wird", meint er, „die Christliche Religion vernichtet und ihr grösstes Princip, das der Liebe, verworfen und preisgegeben."[11]) Und es heisse die Religion verrathen, wenn man sie auf den Ruin der Tugend, der Moral bauen wolle.[12]) Dennoch giebt es gerade unter Denen, die sich Christen nennen, viele Blyenbergh's[13]) — Viele, welche mit einer gewissen Vorliebe die natürlichen inneren Belohnungen der Tugend zu verkleinern suchen, ja wohl gar versichern, dass sie sich gewiss dem Laster ergeben würden, wenn sie nicht im Jenseits Strafe fürchteten und auf Lohn hofften. Fällt nun bei Diesen einmal, aus irgend welchem Grunde, der Unsterblichkeitsglaube, dann ist es um alle ihre „Tugend" geschehen, meint Shaftesbury. Das seien die geborenen Sclaven, die ihre Tyrannei für etwas Natürliches und Bewundernswerthes, den Zustand der Freiheit dagegen für etwas Ausgeartetes halten: dies gelte für Moral sowohl wie für Politik. Denn nur durch vernunftgemässes und moralisch tüchtiges Leben erlange man den Zustand wahrer innerer Freiheit; diesen an sich selbst aber gering zu achten, sei das beste Zeichen sclavischer Gesinnung.[14])

Shaftesbury ist zuvörderst ein Lehrer der Humanität und der Toleranz: wie entschieden musste er daher Alles bekämpfen, was diesen feindlich gegenüberstand — wäre es selbst in, unter den Christen weitverbreiteten Religionsvorstellungen. Dass diese sich in so Vielem nach den Anschauungen des jüdischen Volkes richten, welches nach Shaftesbury's Meinung „in der ganzen Menschengattung das grobeigennützigste, verderbteste und verkehrteste[15])" war, dies ist nach unserm Philosophen sehr zu beklagen. Die alte Religionsurkunde dieses Volks, meint er, sei zwar über unsre Philosophie zu

[10]) II, 58 f.
[11]) Vgl. oben S. 56 Schiller's Wort.
[12]) II, 279. Vgl. II, 256 f. III, 306.
[13]) *Spinoza, ep. 23, 23.*
[14]) I, 97. II, 68 f. III, 310 ff. *e. p.*
[15]) I, 283.

erhaben, als dass sie mit deren Maassstab gemessen werden könnte; dennoch aber will er nicht verhehlen, dass die Art und Weise, wie, nach jenen Schilderungen, das „auserwählte“ Volk gegen die benachbarten Nationen aufgetreten ist, nicht eben seinen Beifall hat. Und ferner z. B. „wird es nicht möglich sein, jenen königlichen Held, der so viel Gnade in den Augen des Himmels fand, in menschlichen Augen liebenswerth erscheinen zu lassen. So sind bloss-menschliche Herzen, dass sie schwerlich die geringste Sympathie für diesen Einzigen fühlen können, der das Zeugniss hatte, nach dem Muster des Allmächtigen zu sein.“ [16]) — „Kreuzige! kreuzige! war das oberste Argument“ bei diesem „von Natur sehr düsteren Volke“, das „die Religion mit einem finstern Auge ansah“ [17]): Aber leider wurde auch unter den Christlichen Priestern des Mittelalters der Blutdurst oft allen anderen Leidenschaften vorgezogen.[18]) —

Shaftesbury giebt Harrington Recht, wenn dieser meint, dass das Volk in der Religion unter einer öffentlichen Führung stehen müsse [19]); und unser Philosoph betrachtet die Geistlichen zunächst als Staatsdiener: „alle anderen Ansprüche seien jüdisch und heidnisch und in unserm Staate aufrührerisch und verrätherisch.“ [20]) Aber so weit gehe das Recht der Obrigkeit nicht, dass diese gewisse religiöse Gesinnungen anbefehlen und jede freie Prüfung in Religionsangelegenheiten untersagen dürfe. „Es gab eine Zeit“, erklärt der Philosoph [21]), „da die Menschen bloss ihr Thun und Handeln zu verantworten hatten. Ihre Meinungen waren ihnen selbst überlassen. Sie hatten die Freiheit, hierin eben so wie in ihren Gesichtern verschieden zu sein. Jedermann nahm die Miene an, die ihm natürlich war. Allein im Fortgange der Zeit hielt man es für angemessen, die Menschengesichter zu verbessern und ihrer Geistesart einerlei Form und Art zu geben. So wurde die Obrigkeit ein ‚Ankleider‘ und wurde ihrerseits auch ‚angekleidet‘, wie sie's verdiente, sobald sie ihre Gewalt einer neuen Art von ‚Putzmachern‘ über-

[16]) I, 357 f.
[17]) I, 29.
[18]) I, 28.
[19]) I, 17.
[20]) I, 44.
[21]) I, 83 f.

tragen hatte. Aber obgleich man bei diesem ausserordentlichen Falle einig war, dass es nur eine gewisse und wahre Tracht, eine einzige besondre Miene gäbe, nach der sich nothwendig alle Menschen richten müssten; so war dabei doch das Unglück, dass weder die Obrigkeit noch die Putzmacher selbst entscheiden konnten, welche der mancherlei Moden die wahre wäre. Man stelle sich nun vor, was hiervon die Wirkung sein musste, als die Menschen so von allen Seiten wegen ihres Gesichtes und ihrer Miene verfolgt wurden und auf Mittel und Wege sinnen mussten, wie sie ihre Miene mit der wahren Mode in Uebereinstimmung bringen sollten — während doch tausend Muster Geltung hatten und dieselben sämmtlich dann und wann, bei Gelegenheit, nach Mode und Laune der Zeit, geändert wurden. Man urtheile, ob nicht durch diese Gewohnheit das natürliche Antlitz der Menschen verzogen, verzerrt und kaum mehr kenntlich gemacht werden musste." — „Wenn die Menschen lasterhaft, muthwillig, schmähsüchtig sind, dann mag die Obrigkeit sie strafen; aber wenn sie falsch denken, bleibt es immer die Vernunft, welche sie lehren muss, besser zu denken." [22]) — Was die Politik der Alten in Bezug auf Glaubenssachen war, ist schon oben [23]) erwähnt worden. „Aber eine neue Art Politik, die sich auf eine andre Welt ausdehnt (erklärt Shaftesbury [24])) und das künftige Leben, die künftige Glückseligkeit der Menschen mehr in Erwägung zieht, als die gegenwärtige, hat uns die Grenzen der natürlichen Humanität überschreiten lassen und aus einer übernatürlichen Nächstenliebe uns den Weg gezeigt, einander höchst fromm zu plagen. Sie hat eine Antipathie hervorgerufen,[25]) wie es kein zeitliches Interesse

[22]) I, 10.

[23]) S. 25.

[24]) I, 18 f.

[25]) Vgl. III, 60 f.: „So wurden Provinzen und Nationen durch die entgegengesetztesten Riten und Gebräuche, die nur ersonnen werden konnten, getrennt, um den stärksten Abscheu hervorzubringen, der unter Individuen gleicher Gattung möglich ist. Denn wenn sich alle andern Feindseligkeiten gelegt haben und der allerheftigste Zorn besänftigt ist; so finden wir doch, dass der Religionshass fortdauert, gleichwie er ohne Herausforderung oder vorsetzliche Beleidigung anfing. Der vermeinte Irrgläubige oder Gotteslästerer wird, als von Gott verworfen und verabscheut, durch eine fromme Nachahmung, auch von dem Anhänger der entgegengesetzten Religionspartei verabscheut, indem dessen Feindseligkeit sich naturgemäss in gleichem Maasse wie sein Religionseifer vermehren muss. . . . Wer das Wahrzeichen nicht hatte oder die Parole nicht

je konnte, und uns einen gegenseitigen Hass bis in alle Ewigkeit zum Erbe gegeben. Und nun wird Einförmigkeit in der Meinung (ein hoffnungsvolles Project!) für das einzige Mittel gegen dies Uebel gehalten. Die Errettung der Seelen ist jetzt die heroische Leidenschaft erhabner Geister; und sie ist gewissermassen die Hauptsorge der Obrigkeit, der Zweck der Regierung selbst geworden. Wenn die Obrigkeit geruhen sollte, sich eben so viel in andre Wissenschaften zu mengen, so fürchte ich, werden wir eine eben so elende Logik, eine eben so elende Mathematik und in jeder Hinsicht eine eben so elende Philosophie haben, wie wir oft eine elende Theologie in solchen Ländern haben, wo eine bestimmte Orthodoxie gesetzlich festgesetzt ist."

„Wenn es auf Erden ein geeignetes Mittel giebt, die heiligste Wahrheit verdächtig zu machen; so ist es dieses, dass man sie durch Drohungen unterstützt und das Volk zum Glauben an dieselbe zu schrecken sich erkühnt. Dies ist eine Art von Herausforderung der Menschheit in einer Sache, wo sie sich überlegen und sicher weiss. Der schwächste Sterbliche findet in sich selbst, dass er zwar überlistet und getäuscht, nie aber gezwungen werden kann in Dingen, die seine Meinung oder seine Beistimmung betreffen. Und wenige Menschen sind hinsichtlich der menschlichen Natur und dessen, was sie mit ihrer Gattung gemein haben, so unwissend, dass sie nicht

---

angeben konnte, empfing den Stoss: ‚Nieder mit ihm! Schlagt ihn todt! Verdient den Himmel dadurch!' wie unser Dryden sagt (*Indian Emperor. V. 2.*)" (Vgl. II, 96. III, 80 ff. 87: „Wechselseitige Ausrottung wurde der Zweck und fast offen bekannte Beruf jeder Religionsgesellschaft.") — *Meurs, impie, ou pense comme moi!* ruft der Voltaire'sche Katholik. — Soll man aber wegen dieser Polemik Shaftesbury etwa tadeln?! „Man denke an den Fanatismus, an die endlosen Verfolgungen, zunächst an die Religionskriege, diesen blutigen Wahnsinn, von dem die Alten keinen Begriff hatten; dann an die Kreuzzüge, die ein zweihundertjähriges, ganz unverantwortliches Gemetzel, mit dem Feldgeschrei ‚Gott will es', waren, um das Grab Dessen, der Liebe und Duldung gepredigt hatte, zu erobern; man denke an die grausame Vertreibung und Ausrottung der Mauren und Juden aus Spanien; denke an die Bluthochzeiten, an die Inquisitionen, und andere Ketzergerichte, an die blutigen Eroberungen der Christen in America, dessen Bewohner sie grösstentheils, auf Cuba sogar gänzlich, ausgerottet und, nach Las Casas, binnen 40 Jahren, zwölf Millionen Menschen gemordet haben, versteht sich Alles in *majorem Dei gloriam* und zum Behuf der Verbreitung des Evangeliums. und weil überdies, was nicht Christ war, auch nicht als Mensch angesehen wurde." (Schopenhauer.)

erkennen sollten: wo von Jemandem grosse Heftigkeit in Dingen gezeigt wird, die allein einen Andern angehen, werde bei Jenem sein eigenes Privatinteresse selten nicht mit im Spiele sein.“[26])

„Sollte Einer, der zufällig diese Zeilen liest, in sich einen Unwillen gegen den Verfasser aufsteigen fühlen, weil dieser den Begriff der Religionsfreiheit und gegenseitigen Toleranz so eifrig vertheidigt; so möchte derselbe doch über die Ursache seiner Beunruhigung und schlechten Laune reiflich nachdenken. Wollte er belieben, scharf in sich selbst zu blicken; so würde er ohne Zweifel finden, dass Eifer für Religion und Wahrheit sein Motiv hierbei nicht ist. Denn wenn sein Geschick gewollt hätte, dass er in einer Nation lebte, wo er kein ‚Conformist‘ wäre, noch irgend eine Hoffnung hätte, für seine eigene Weise des Gottesdienstes den Vorrang zu erhalten; so würde er in dieser unsrer Lehre von der Toleranz nichts Verkehrtes finden. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, dass eine jede Secte oder Religion, welche die schwächere ist, wenn sie auch selbst früher die verfolgende gewesen sein mag, doch, sobald sie ihrerseits Verfolgung zu leiden beginnt, sofort auf das Princip der Mässigung recurrirt und diese von uns vertheidigte Sache der Gefälligkeit, Geselligkeit und guten Laune in der Religion auch zu der ihrigen macht. Das ganze Geheimniss bei diesem Unwillen meines frommen und eifrigen Lesers ist daher nur dieses: da er sich dem Interesse einer Partei ergeben hat, welche schon im Besitz oder in Erwartung der, mit einem besonderen Glauben verbundenen zeitlichen Vortheile ist; so verfehlt er, als ein eifriger Parteigänger, nicht, jede damit nicht übereinstimmende Meinung mit Eifersucht anzusehen, und wird sicherlich diejenigen Mittel rechtfertigen, welche er, deren Fortschritte zu verhindern, für geeignet hält. Er weiss, dass, wenn Jemand in Religionssachen einen irrigen Glauben hat, die Gefahr nur dessen eigne ist. Wenn Meinung verdammt, so verdammt Laster gewiss eben so sehr. Dennoch wird unser Mann, wenn er sich nur im geringsten selbst prüft, leicht finden, dass er keine solche heftige Sorge für die Sicherung der Moralität der Menschen, noch irgend solch' heftigen Groll gegen ihre Laster hat, wenn dieselben derartig sind, dass sie ihn durchaus

[26]) III, 107.

nicht belästigen. Und hieraus wird er leicht folgern können, dass die Leidenschaft, die er bei dieser Gelegenheit fühlt, nicht aus reinem Eifer stammt, sondern aus Eigeninteresse und weltlicher Missgunst."[27]) — „Jede Religion und Secte, die von keiner Toleranz wissen will, ist ein Papstthum", sagt Lessing.

Der Grundsatz der Toleranz fordert aber auch das unverkümmerte Recht freier Kritik in Religionsangelegenheiten. Es ist nach Shaftesbury „in der That keine geringe Absurdität, wenn man behauptet, dass ein in menschlicher Sprache geschriebenes Werk über menschliche Kritik oder menschliches Urtheil erhaben wäre."[28]) Auch die Kritik der Heiligen Schriften unsrer Religion muss daher gestattet sein. Wir lassen die Hauptstelle in Shaftesbury's Werken über unsern Gegenstand hier folgen:

„Es ist wahr, was die kritische Gelehrsamkeit[29]) und die Untersuchang der Urschriften, Texte, Glossen, verschiedenen Lesarten, Style, Compositionen, Handschriften, Compilationen, Editionen, Publicationen und andrer Umstände betrifft, die den Heiligen Büchern mit allen andern Schriften gemein sind: so haben wir zuversichtlich behauptet, dass dies ein rechtmässiges und erlaubtes Studium sei. Wir haben sogar diese Gattung der Kritik als nothwendig zur Erhaltung und zur Reinheit der Schrift dargestellt: der Heiligen Schrift, die in ihren successiven Abschriften, unter dem Auge heiliger und gelehrter Kritiker (wie wir nothwendig annehmen müssen), durch so viele dunkle Jahrhunderte des Christenthums bis auf diese letztern Zeiten, in denen die Wissenschaft zum Glück wieder aufgelebt ist, so wunderbar erhalten worden ist.

. . . „In einer grösseren Gesellschaft und vor einem zahlreichen Zuhörerkreise wurde vor nicht langer Zeit ein Herr von einigem Range (der, wie man allgemein wusste, sowohl bei Gesprächen religiösen Inhalts eine hinlängliche Behutsamkeit und Zurückhaltung, als auch eine sichtbare Achtung für die Religion und im besondern für die herrschende Kirche bewies), durch einen groben Angriff einer gewissen hitzigen bigotten Partei herausgefordert, zu einer

[27]) III, 111 f.
[28]) III, 229.
[29]) Vgl. oben S. 19 f.

offenen und freien Vertheidigung nicht nur des freien Denkens, sondern auch des freien Bekennens und Redens in Religions- und Glaubenssachen veranlasst. Nachdem sich einige von der Gesellschaft in Betreff dessen, was sie sein Princip wähnten, gegen ihn ziemlich viel herausgenommen hatten, begannen sie die ‚Nothwendigkeit, die Menschen zu Einem Bekenntniss und zu Einem Glauben zu bringen', geltend zu machen. Und einige Herren, selbst von denen, die man für gemässigt hielt, schienen soweit mit dieser Zeloten-Meinung einverstanden zu sein, um einzuräumen: dass, obgleich die rechte Methode noch nicht gefunden worden, es doch durchaus erforderlich wäre, auf einen Weg zu denken, die Unterschiede der Meinung mit einander zu versöhnen; da, so lange diese Verschiedenheit dauern würde, die Religion nach ihrer Ansicht nie erfolgreich befördert werden könnte. Hierauf antwortete unser Herr anfangs ganz kalt, dass, was unmöglich geschehen könne, nach seiner Meinung nicht füglich als etwas betrieben werden könne, das nothwendig geschehen müsse. Da man aber diesen Spott übel nahm, so wurde er zuletzt gezwungen, sich nach Kräften in Betreff des Satzes zu vertheidigen, dass der Verschiedenheit der Meinungen nicht abzuhelfen wäre, und dass unmöglich alle Köpfe Eines Sinnes sein könnten. ‚Ich weiss wohl', sagte er, ‚dass viele fromme Männer, welche die, durch die Uneinigkeit der Ueberzeugungen und Meinungen accidentell hervorgebrachten übeln Folgen sahen, sich für verpflichtet hielten, dieser Ueberschwemmung von Uebeln Einhalt zu thun, und demgemäss Versuche gemacht haben. Einige waren bestrebt, diese Fractionen dadurch zu vereinigen, dass sie einen solchen Führer vorschlugen, dem Alle zu folgen verbunden wären; in der Hoffnung, dass Einheit des Führers auch Einheit des Sinnes hervorbringen werde. Aber wer dieser Führer sein sollte, diese Frage wurde am Ende so streitig, dass sie selbst ein Theil des Feuers wurde, welches zu löschen war. Andre dachten an eine bestimmte Richtschnur. Dies sollte das wirksame Mittel der Vereinigung sein! dies, oder nichts, das Werk vollbringen! Aber angenommen, die ganze Welt wäre über diese Richtschnur einig geworden; so war doch die Auslegung derselben so sehr verschieden, dass auch dieses ein Theil des Uebels wurde.'

„Die Gesellschaft bedrängte unsern Herrn nach dieser Ein-

leitung noch ärger als zuvor, indem sie ihm die Auctorität der Heiligen Schrift entgegensetzte und behauptete, dass diese für sich ein genügender Führer, eine genügende Richtschnur wäre. Sie machten wieder und immer wieder jenes bekannte Wort eines berühmten polemischen Theologen unsrer Kirche gegen die Theologen einer andern geltend: ‚dass die Schrift, die Schrift die Religion der Protestanten wäre.' Hierauf antwortete unser Herr anfangs nur mit der Bitte, doch ihr Wort ‚Schrift' erklären zu wollen, und mit der Frage nach dem Original dieser Sammlung älterer und neuerer Tractate, welche sie überhaupt unter diesem Titel begriffen: ob es die apokryphische ‚Schrift' wäre, oder die mehr canonische? die vollkommnen- oder die halb-auctorisirte? die zweifelhafte, oder die sichere? die bestrittene, oder unbestrittene? die von einer, oder die von verschiedenen Lesarten? den Text dieser Handschriften, oder jener? die Abschriften, Titel, Kataloge dieser Kirche oder Nation, oder jener andern? derer, die in einem Zeitalter orthodox hiessen und in Besitz der Macht waren, oder derer, die zu einer andern Zeit die Auctorität ihrer Vorgänger umstiessen und sich ihrerseits die Macht und Führerschaft in heiligen Dingen aneigneten? Denn wie diese heiligen Urkunden in jenen Zeiten bewahrt wurden, könne, sagte er, Jeder sich leicht vorstellen, der die geringste Kenntniss von der Geschichte jener Zeiten habe, die wir als die ältesten bezeichnen, und vom Charakter der Männer, die wir Kirchenväter nennen.

„‚Man muss gestehen', fuhr er fort, ‚es war ein seltsamer Fleiss, eine unglückliche Sorgfalt, welche die Vorväter der Kirche in dieser Hinsicht bewiesen. Von allen jenen Ketzereien, welche ihnen so viel Beschäftigung gaben, haben wir absolut keine Urkunde, kein Denkmal, als was sie selbst, die Gegner, uns überliefert haben; und wir wissen, dass Gegner, zumal solche, die auf jede Gelegenheit passen, die Personen wie die Lehren ihrer Feinde in Misscredit zu bringen, nicht immer die besten Berichterstatter oder Zeugen solcher Verhandlungen sind. Wir sehen es', fuhr er in einem sehr emphatischen, aber etwas verlegenen Tone fort, ‚wir sehen es selbst jetzt in unsrer Zeit, dass Parteien keine guten Verzeichner der Handlungen der Gegenpartei sind: und wenn wir der Wahrheit einer Geschichte nicht einmal jetzt gewiss sein können (jetzt, sage ich, wo es Jedem, zumal dem interessirten Gegner, möglich ist, den

Betrug aufzudecken); so ist es noch weit unwahrscheinlicher, dass spätere Zeiten irgend eine andre Wahrheit erfahren sollten, als die, welche den Zwecken der Darsteller dient.'

„Unser Herr hatte durch diese Erklärungen seinen zelotischen Zuhörern schon bedeutendes Aergerniss gegeben, Sie setzten ihm mehr mit leidenschaftlichen Vorwürfen zu, als mit Gründen oder vernünftigen Erwiederungen. Dies diente jedoch nur dazu, ihn noch mehr anzufeuern, und ihn mit demselben angenommenen förmlichen Wesen und declamatorischen Air in seiner allgemeinen Kritik der heiligen Litteratur fortfahren zu lassen. ‚Es giebt', sagte er, ‚unzählige Stellen, welche, ohne Zweifel, grosse Mysterien enthalten; aber sie sind so in Wolken eingehüllt oder in Schatten verborgen, so durch die Redeweise vergrössert, oder so mit Allegorien und rhetorischen Einkleidungen bedeckt, so tief ihrem Gegenstande nach, oder so verändert und verwickelt gemacht in der Darstellung: dass sie mehr als eine Prüfung unsres Fleisses und eine Gelegenheit zur Uebung gegenseitiger Liebe und Duldung erscheinen, denn als Repositorien des Glaubens und Stoff zu Bekenntnissen. Denn wenn man bei der Erklärung dieser Schriften so viele Auslegungen, so viele Sinne und Deutungen, so viele Bände aus allen Zeiten findet, die, wie die Gesichter der Menschen, sich nie genau gleich sind: so ist dieser Unterschied entweder überhaupt kein Fehler, oder wenn er einer ist, ein verzeihlicher. Zudem giebt es so viele tausend Abschriften, welche angefertigt wurden durch Personen, deren Verstand und Gemüth, deren Vorzüge und Mängel so ungemein verschieden waren, dass es kein Wunder ist, wenn sich in den Lesarten so grosse Abweichungen finden: ganze Verse in der einen, die in der andern nicht stehen; ganze Bücher, die von der einen Kirche oder Gemeinde angenommen, von der andern verworfen werden; und ganze Geschichten und Erzählungen, welche von einigen Vätern angenommen, von andern verworfen sind. Ich erwäge dabei, dass man bei der Auslegung dieser Schriften mancherlei Pläne und Absichten verfolgt und diese Schriften in sehr verschiedenem Sinne ausgelegt hat; und dass wir, wenn der grammaticalische Sinn herausgefunden ist, oftmals um nichts weiter sind. Da es nun eine solche Verschiedenheit des Sinnes in der Schrift giebt und nur wenige Stellen so deutlich sind, dass sie nicht mehr als einen Sinn

zulassen: welches unfehlbare Kriterion wird uns dann, wenn doch die Menschen ganz nach Neigung Commentare schreiben, bleiben, über den wahren Sinn solcher Stellen, die den Streitpunct ausmachten, zu urtheilen? Ich erwäge ferner, dass es in der That Stellen in diesen heiligen Büchern giebt, welche in sich Mysterien und Fragen von hoher Bedeutung enthalten; aber Verfassung und Einrichtung des Ganzen ist derartig, dass es kein sicheres Merkmal giebt, zu bestimmen, ob man den Sinn dieser Stellen buchstäblich oder bildlich nehmen soll. In der Natur des Dinges ist nichts, um Sinn oder Bedeutung zu bestimmen; sondern sie muss herausgebracht werden, so gut es geht. Und es ist daher eine unvernünftige Forderung, dass das, was an sich selbst zweideutig ist, bei Strafe einer Sünde oder eines Anathema, in seinem eignen ursprünglichen Sinn und Zweck verstanden werden solle. Sehr weise Männer, selbst die alten Väter, haben etwas allegorisch erklärt, das sie hätten buchstäblich erklären sollen. Andre erklären etwas buchstäblich, das sie hätten bildlich verstehen sollen. Wenn so grosse Geister bei der Untersuchung, welche Art des Sinnes man den Schriftstellen geben müsse, sich täuschen konnten; so ist es wohl zu ertragen, dass wir, die wir zu ihren Füssen sitzen, wenigstens gleichen Fehlern unterworfen sind. Wenn wir irgend einer Uebersetzung oder Irgendeines Auslegung folgen: welche Regel, welche Anleitung werden wir dann haben, diese eine, diesen Einen richtig zu wählen? Oder giebt es Irgendeinen, der vollkommen übersetzt, unfehlbar ausgelegt hat? Wenn wir uns dazu entschliessen, Irgendeinem, nur so weit es uns beliebt oder einfällt, zu folgen; so werden wir dann nur durch Zufall Recht oder Unrecht thun. Wenn wir uns unbedingt entschliessen, Irgendeinem zu folgen, wohin er uns auch führen möge; so werden wir wahrscheinlich am Ende dahin kommen, wo wir uns, wenn wir irgend noch Augen übrig haben, ziemlich lächerlich erscheinen werden'."

Auf die Bemerkung, dass unser Mann sich seine ausstudirten Reden wohl zur gelegentlichen Verführung der Ignoranten und des gemeinen Volks eingelernt habe, versetzt er nun: „Es ist in der That wahr, meine Herren: was ich hier vorzutragen wagte, ist hauptsächlich an Diejenigen gerichtet, welche Sie ‚Ignoranten' nennen — solche, meine ich, die, anderweitig in der Welt beschäftigt, viel-

leicht wenig Zeit auf theologische Untersuchungen zu verwenden gehabt haben. Was Sie im besondern betrifft, meine Herren, die Sie über meine Freiheit so ungehalten sind; so bin ich ganz sicher, Sie sind wirklich so erfahren und kundig, dass die Wahrheit jeder meiner Behauptungen von Ihnen hinlänglich eingesehen und anerkannt ist — wiewohl es geschehen mag, dass Sie in Ihrer tiefen Weisheit es für angemessen erachten, diese Sachen solchen Leuten zu verhehlen, die Sie ‚gemeines Volk' zu nennen belieben. Es ist zugleich wahr, meine Herren (fuhr er fort) — ich will es Ihnen gestehen — dass die Worte, welche Sie recitiren gehört haben, nicht meine eignen sind. Sie sind nichts andres, als was öffentlich und feierlich ausgesprochen worden ist von einem berühmten Geistlichen unsrer Kirche, bischöflichen Ranges: von dem frommen und gelehrten Bischof Taylor, in seiner Abhandlung, über die Freiheit der Prophezeiung'." [30]) —

Shaftesbury betont mehr als einmal, dass er „vor den heiligen Mysterien der Offenbarung und den heiligen Glaubensartikeln", welche die vom Staate durch Gesetz eingeführte Religion enthält, eine so tiefe Achtung habe, dass er sie „auch nicht einmal erwähnen" wolle, indem er sich nie vermessen werde, von höheren Dingen, als Philosophie, zu handeln; im Gegentheil versichert er, solches durchaus den initiirten und vom Staate bestimmten Personen zu überlassen: „es zieme sich dies nicht für Diejenigen, welche vom Himmel nicht inspirirt und von der Erde nicht beauftragt sind." [31]) Dennoch aber kann er sich's nicht versagen, den Christlichen Wunder-Begriff und Wunder-Glauben ein wenig zu beleuchten. Die guten Seelen, die „mit Gewalt übergut sein wollen und nie genug glauben zu können meinen," [32]) sollten sich, wenn sie auch an heutzutage geschehende Wunder glauben wollten, doch dabei recht in Acht nehmen: da sie sonst leicht in allerlei Ketzerei und Irrlehre verfallen könnten — wenn letztere nämlich etwa auch Wunder für sich anzuführen hätten. [33]) Philokles in Shaftesbury's „Moralisten"

---

[30]) III, 316—326.
[31]) I, 360. II, 208. III, 70. 71. 315.
[32]) I, 6.
[33]) I, 43. II, 329.

glaubt daher: „der sicherste Weg, in Hinsicht auf zukünftige Wunder nie irrig zu glauben, sei der, sie überhaupt nicht zu glauben“ und an der alten Maxime festzuhalten, „dass Wunder aufgehört haben.“ Einer von Philokles' Gefährten findet diese Maxime indessen sehr bedenklich. „Das Zeugniss längst verstorbener Menschen für längst vergangene Wunder“, meint er, „kann sicherlich nie die gleiche Kraft haben, wie gegenwärtige Wunder: und von diesen, behaupte ich, fehlt es in der Welt nie an einer genügenden Anzahl, das Dasein einer Gottheit zu bezeugen. Wenn es heutzutage kein Wunder gäbe, so würde die Welt zu glauben geneigt sein, dass es niemals welche gegeben habe. Die gegenwärtigen müssen für die Glaubwürdigkeit der vergangenen haften. Dies heisst ‚Gott zeugt für sich selbst‘, nicht ‚Menschen für Gott.‘ Denn wer soll für die Menschen zeugen, wenn sie in Religionssachen kein Zeugniss vom Himmel für sich haben?“ „Was es ist, das den Bericht eines Menschen glaubwürdig macht“, lässt Shaftesbury hierauf erwiedern, „dies ist eine andre Frage. Von blossen Wundern aber, scheint mir, kann man nicht eigentlich sagen, weder dass sie für Gott, noch dass sie für Menschen zeugen. Denn wer soll für die Wunder selbst zeugen? Und welche Sicherheit, wären sie auch noch so ächt, haben wir, dass sie nicht von Dämonen bewirkt werden? welchen Beweis, dass sie nicht ein Werk der Magie sind? Kurz, wie können wir auf irgend ein Wesen, es sei droben oder hienieden, vertrauen, wenn es nur von Macht, nicht von Güte Zeichen giebt?“

„Für Gott Zeugniss abzulegen“, bemerkt nun Philokles, ist aber überhaupt für Menschen wie für Wunder ein zu hohes Werk: „Und auch Gott kann nur dadurch für sich selbst zeugen und sein Dasein den Menschen erweisen, dass er sich ihrer Vernunft offenbart, an ihre Urtheilskraft appellirt und seine Wege ihrer Prüfung und kalten Ueberlegung unterwirft. Die Betrachtung des Universums, seiner Gesetze und Regierung, ist das einzige Mittel, gesunden Glauben an eine Gottheit zu gründen. Denn wenn auch unzählige Wunder von allen Seiten die Sinne bestürmten und die zitternde Seele nicht zur Ruhe kommen liessen, wenn auch der Himmel sich plötzlich öffnete und alle Arten von Wunderzeichen erschienen, Stimmen gehört oder Schriftzüge gelesen würden: was

würde dies mehr beweisen, als dass es gewisse Mächte gäbe, die alles dieses thun könnten? Aber was für Mächte, ob eine oder mehrere, höhere oder niedere, sterbliche oder unsterbliche, weise oder thörichte, gerechte oder ungerechte, gute oder böse: dies würde noch immer ein Geheimniss bleiben, und eben so auch die wahre Absicht, die Untrüglichkeit, die Gewissheit alles dessen, was diese Mächte meinten. Ihr Wort könnte in ihrer eigenen Sache nicht gelten. Sie könnten die Menschen in der That zum Schweigen bringen, aber nicht überzeugen: da Macht niemals als Beweis für Güte dienen kann[34]) und Güte das einzige Unterpfand der Wahrhaftigkeit ist. Güte allein schafft Vertrauen. Durch Güte gewinnen höhere Mächte Glauben. Sie müssen gestatten, dass man ihre Werke untersucht, ihr Wirken prüft: und dann, nur dann kann man auf sie vertrauen, wenn durch wiederholte Zeichen ihr Wohlwollen, ihr Charakter der Redlichkeit und Wahrhaftigkeit erwiesen ist. Wem daher die Gesetze und die Regierung dieses Weltalls gerecht und gleichförmig erscheinen, dem verkünden sie die Regierung eines gerechten Wesens, dem offenbaren und bezeugen sie einen Gott: und indem sie in ihm den Grund dieses ersten Glaubens legen, machen sie ihn eines nachfolgenden fähig. Dann kann er auf eine historische Offenbarung hören, und dann, dann erst ist er geeignet für die Annahme irgend einer Botschaft oder übernatürlichen Nachricht von oben, wo, wie er im voraus weiss, Alles gerecht und wahr ist. Hiervon aber kann ihn keine Macht des Wunders, noch irgend eine andre Macht, als seine Vernunft, belehren.“ — Philokles wendet sich nun aber auch offensiv gegen jenen Wunderfreund: „Ich behaupte, dass die meisten der Maximen, auf die Sie bauen, nur dazu taugen, Ihre eigne Sache zu verrathen. Denn so lange Sie sich bemühen, die Natur aus ihren Angeln zu heben, so lange Sie Himmel und Erde nach Wunderzeichen durchsuchen, und studiren, wie Sie nur Alles miraculisiren mögen: so lange bringen Sie Verwirrung in die Welt, stören Sie deren Eintracht und vernichten Sie jene bewundrungswürdige Simplicität der Ordnung, woraus das Eine unendliche und vollkommene Princip erkannt wird. Beständiger Streit, Unruhe, Gewaltthätigkeiten, Bruch

[34]) Vgl. I, 94. III, 114.

der Gesetze, Veränderung und Unbeständigkeit der Ordnung zeigen, dass es in der Natur entweder gar keine lenkende Macht, oder verschiedene Kräfte giebt, die unter keiner höheren Leitung stehen. Wir haben dann vor unsern Augen entweder das Chaos und die Atome der Atheisten, oder die Magie und die Dämonen der Polytheisten. Dennoch wird dieses tumultuarische System des Weltalls mit dem grössten Eifer von Einigen vertheidigt, welche eine Gottheit behaupten wollen. Dies ist die Gestalt der Dinge, und dies sind die Züge, durch welche sie die Gottheit darstellen. Hierauf werden die Augen unsrer wissbegierigen, treuherzigen Jugend mit Sorgfalt gewandt, damit sie Nichts anders als mit diesem Erstaunen, dieser Verwirrung sehen. Als wenn Atheismus der natürliche Schluss wäre, den man aus einem regelmässigen und geordneten Zustand der Dinge ziehen könnte! Wenn es aber nach all' dieser Verstümmelung und Entstellung der Natur geschieht, wie oft der Fall, dass der erstaunte Schüler zu sich selbst kommt und, die Wege der Natur mit Musse durchforschend, mehr Ordnung, Eintracht und Beständigkeit in den Dingen findet, als er erwartete; so wird er ohne Zweifel zum Atheismus getrieben: und dies bloss durch den Eindruck, den er durch jenes verkehrte System erhielt, welches ihn lehrte, die Gottheit in der Verwirrung und die Vorsehung in einer regellosen, zerrütteten Welt zu entdecken." „Wir werden matt und müde bei dem geordneten und geregelten Lauf der Dinge. Perioden und bestimmte Gesetze und rechte, angemessene Revolutionen wirken nicht auf uns und gewinnen unsre Bewunderung nicht. Wir müssen Räthsel und Wunderzeichen, Erstaunliches und Schreckliches haben! Durch Harmonie, Ordnung, Eintracht werden wir zu Atheisten, durch Regellosigkeit und Zwietracht überzeugt von der Gottheit! Die Welt ist blosser Zufall, wenn sie ihren natürlichen Lauf nimmt, aber ein Werk der Weisheit, wenn es toll in ihr zugeht!"[35])

Aber trotz der freien Stellung, die Shaftesbury zum strengen Bibelglauben einnimmt, will er sich doch nicht unter die Zahl der sogenannten „Deisten" gerechnet wissen. Nicht nur in den Briefen an einen jungen Theologen erklärt er, dass „Tindal's Principien in Bezug auf Philosophie und Theologie weit von denen des Ver-

[35]) II, 328—338.

fassers der ‚Rhapsodie' entfernt" wären, und dass auch alle andern der gleichzeitigen sogenannten „freien Schriftsteller" und „Freidenker" die Principien des Hobbes und Locke angenommen hätten,[36]) welche hinsichtlich alles Ethischen und Religiösen seine Antagonisten waren: sondern auch in den „Moralisten" selbst polemisirt er gegen diese Partei. „Alle Affectation", sagt sein Theokles zum Philokles, „alle Affectation, aber besonders in der Philosophie, halte ich, ich muss es gestehen, für unverzeihlich. Und Sie, Philokles, der sie keinem falschen Raisonnement Pardon geben und keine ungesunde oder widersinnige Hypothese dulden können, Sie werden, ich darf es sagen, so aufrichtig sein, unsern modernen Deismus zu verwerfen und Diejenigen zu bekämpfen, die sich einen Namen anmassen, zu dem sie ihre Philosophie nicht im geringsten berechtigen kann. Empfehlen Sie mich dem ehrlichen Epikur, der seine ‚Gottheiten' hoch hinauf in die imaginären Räume erhebt und, sie ausser Zusammenhang mit dem Universum und der Natur der Dinge setzend, ein blosses Wort aus ihnen macht. Das heisst frei und offen verfahren: denn Jeder, der philosophirt, wird dies leicht verstehen. Dieselbe Aufrichtigkeit kommt aber auch jenen Philosophen zu, denen Sie, Philokles, wie es scheint, Ihre Gunst schenken wollen. Wenn ein Skeptiker fragt: ob Philosophie allein, ohne Hülfe der Offenbarung, wirkliche Theologie gründen könne; so macht er der Auctorität und der überlieferten Religion eben nur ein schönes Compliment. Er wird damit keinen tiefer Denkenden täuschen; da ein solcher leicht einsehen wird, dass Theologie in diesem Falle gar keinen Grund haben könne. Denn die Offenbarung gründet sich ja, wie wir wissen, auf die Anerkennung der Existenz einer Gottheit! und Philosophie allein kann beweisen, was Offenbarung nur voraussetzt. Ich sehe daher das Verfahren Derjenigen für höchst unredlich an, welche aufbauen und beweisen wollten und nun einen Grund legen, der nicht ausreicht, das Gebäude zu tragen. . . . Nichts kann ungeziemender sein, als mit ehrwürdigen Worten gebieterisch von einer höchsten Natur, einem unendlichen Wesen und einer Gottheit zu reden, während man dabei nie an eine Vorsehung denkt und nichts dergleichen wie Ordnung oder die Regierung eines

[36]) L, 38 f.

Geistes gelten lässt. Denn wenn man diese begreift und die wirkliche Theologie erkennt, so ist dieser Begriff nicht trocken und unfruchtbar.“ [37])

Aber so wenig sich unser Philosoph mit den Ansichten Derer, die man gewöhnlich „Theisten“ oder „Deisten“ nannte, einverstanden erklären kann; so schätzt er doch den wirklichen Theismus oder Deismus hoch, als die nothwendige und alleinige Grundlage aller positiven Religionen: „Um ein glaubensfester Christ zu sein“, erklärt er, „muss man vorerst ein guter Theist sein. Denn Theismus kann nur dem Polytheismus und dem Atheismus gegenübergestellt werden. Und ich kann es nicht ertragen, dass der Name Deist, der höchste aller Namen, in Verruf gebracht und dem Christenthum entgegengesetzt wird: als wenn unsre Religion eine Art Magie wäre, die nicht auf dem Glauben an ein einziges höchstes Wesen beruhte — oder als wenn der feste, vernunftgemässe, auf philosophischen Gründen beruhende Glaube an ein solches Wesen eine Eigenschaft wäre, die untauglich machte, noch etwas Weiteres zu glauben.“ [38]) — Und Shaftesbury, ein Gegner der sogenannten „Freidenker“ unter seinen Landsleuten, vertheidigt das freie Denken mit Nachdruck. Gewisse Leute, bemerkt er, „declamiren gegen das freie Denken und den weiten Umfang (*latitude*) des Verstandes. Ueber diejenigen Schranken des Denkens, welche sie vorgeschrieben haben, hinauszugehen, wird von ihnen für frevelhaft erklärt. Freiheit des Geistes und des Denkens und Handelns, Verstandesherrschaft impliciren nach ihnen Ausschweifung, Laster und Verderbtheit. In Folge ihrer Moralmaximen und ihrer politischen Grundprincipien können sie in der That keinen besseren Begriff von menschlichem Glück und Genuss geben, als einen solchen, der der Freiheit in jeder Hinsicht am meisten entgegengesetzt ist. Ihnen haben wir ohne Zweifel das Schimpfliche und den Missbrauch der, ihrer Natur nach ehrenvollen Benennungen Freileber, Freidenker, Latitudinarier, oder was sonst für Bezeichnungen einen weiten Umfang des Geistes und edlen Gebrauch des Verstandes aussagen, zuzurechnen. Gern möchten sie Zügellosigkeit in den

---

[37]) II, 268 f.
[38]) II, 209.

Sitten mit Freiheit im Denken und Handeln vermengen und den Libertiner, der die geringste Herrschaft über sich selbst hat, als seinem directen Antagonisten gleichend darstellen. Denn ein solcher ist in der That der Mann von entschlossenem Vorsatz und unerschütterlicher Anhänglichkeit an die Vernunft, trotz Allem, was Leidenschaft, Vorurtheil, Trug oder Brauch zu Gunsten irgend etwas Anderen vorbringen können. Aber darum eben, scheint es, der Kummer! Man meint, es sei gefährlich für uns, gar zu vernünftig, oder zu sehr Herren unsrer selbst zu sein, in dem, was wir durch richtige Schlüsse aus der Vernunft allein herleiten. Selten verfehlen daher diese ‚Ausleger', den Gedanken von Freiheit in Misscredit zu bringen. Selbst auf Kosten der Tugend und gerade der Idee von Güte, auf welche sie die Mysterien ihrer einträglichen Wissenschaft bauen, setzen sie die Moral herab und stürzen alle wahre Philosophie um; sie raffiniren auf Selbstsucht und tadeln den Edelmuth, befördern eine sclavische Unterwürfigkeit an Stelle willigen Gehorsams und freien Dienstes, erheben blinde Unwissenheit als Frömmigkeit, empfehlen niedriges Denken, verschreien die Vernunft, erheben Wollust, Eigenwilligkeit, Rachsucht, unumschränkte Willkür, eitle Ehre, und vergöttern diese schwachen Leidenschaften, welche vielmehr eine Schande, als eine Zierde der menschlichen Natur sind."[39]) —

So viel über Shaftesbury's Stellung zu den Glaubensrichtungen seiner Zeit. Treten wir nun seinen eigentlich religionsphilosophischen Untersuchungen und seinen mehr positiven religiösen Anschauungen näher. „Die metaphysischen Puncte unsers Glaubens werden den zarten Seelen mit bewundernswerther Sorgfalt und Vorsicht nach der Methode des Katechismus eingeprägt:" aber gerade in Folge einer „so gelehrten Kindheit" wird das spätere selbstständige Nacharbeiten der Vernunft um so schwieriger, meint Shaftesbury;[40]) und wie dies schon überhaupt für das ganze Gebiet der Philosophie gilt, so in ganz besonders hohem Grade auch für den in Rede stehenden Theil. Nach Wahrheit dürstende Geister aber werden sich dieses ‚Nacharbeiten" nicht nehmen lassen und dabei überzeugt sein: „dass,

[39]) III, 305—307.
[40]) I, 306 f.

während man nach Wahrheit forscht, man den Gott der Wahrheit nicht erzürnen kann."[41]) „Das sicherste Mittel gegen den Aberglauben ist, zu bedenken, dass nichts als Göttliches in Gott ist, und dass Er entweder überhaupt nicht, oder wahrhaft und vollkommen gut ist. Aber wenn wir uns fürchten, freien Gebrauch von unsrer Vernunft zu machen, sogar gerade bei dieser Frage: ob Er wirklich existirt, oder nicht; so vermuthen wir in der That, dass er schlecht ist und durchaus das Widerspiel jenes vorgeblichen Charakters der Güte und Grösse: so lange wir nämlich Misstrauen in ihm sehen und seinen Zorn, seine Rache fürchten im Falle einer solchen Freiheit der Untersuchung. Wir finden ein merkwürdiges Beispiel dieser Freiheit bei einem unsrer heiligen Schriftsteller. So geduldig auch Hiob sein soll, so kann man doch nicht läugnen, dass er sich kühn genug gegen Gott auslässt und seiner Vorsehung rund heraus Verweise ertheilt. Seine Freunde rechten in der That heftig mit ihm und bedienen sich aller Argumente, rechter oder unrechter, seine Beschuldigungen zu entkräften und die Sache der Vorsehung auf einen guten Fuss zu setzen. Sie machen ein Verdienst daraus, alles Gute, was sie nur können, von Gott zu sagen, bis zu den äussersten Grenzen der Vernunft, und oft weit darüber hinaus. Aber dies heisst, nach Hiob's Meinung (XIII, 7—10), Gott schmeicheln, Gottes Person ansehen, und sogar seiner spotten. Und kein Wunder. Denn was für ein Verdienst kann doch darin liegen, aus schwachen und nichtigen Gründen an Gott oder seine Vorsehung zu glauben? Was für eine Tugend darin, eine Meinung anzunehmen, die dem Anschein der Dinge entgegen ist, und sich zu entschliessen, auf nichts zu hören, was dagegen gesagt werden möchte? Herrlicher Charakter des Gottes der Wahrheit, dass er über uns erzürnt werden sollte, weil wir uns weigerten, so viel an uns lag, unserm Verstande eine Lüge aufzuheften; und an uns Wohlgefallen haben, weil wir auf gut Glück und wider unsre Vernunft etwas glaubten, welches die grösste Unwahrheit von der Welt hätte sein können — denn wir konnten ja nichts als Beweis des Gegentheils vorbringen. — Es ist unmöglich, dass irgend ein andrer als ein bösartiger Mensch das Dasein eines Gottes nicht wünschen sollte; denn dieser

[41]) L, 30.

Wunsch widerstreitet dem allgemeinen und selbst dem eignen Wohle, wenn recht verstanden. Wenn aber ein Mensch keinen solchen bösen Willen hat, seinen Glauben zu ersticken; so muss er sicherlich eine unglückliche Meinung von Gott haben, und ihn für bei weitem nicht so gut halten, als er sich selbst weiss: wenn er sich einbildet, dass ein unparteiischer Gebrauch seiner Vernunft bei irgend einem Gegenstande der Forschung ihn irgendwie dereinst in Gefahr setzen könne, und dass eine gemeine Verläugnung seiner Vernunft und eine Affectation des Glaubens in irgend einem, für seinen Verstand zu schwierigen Puncte ihm auf irgend eine Gnade in einer andern Welt Anspruch erwerben könne. Dies heisst, ein Sykophant in der Religion, ein blosser Parasit der Frömmigkeit sein. Dies heisst, sich gegen Gott verhalten, wie sich die verschmitzten Bettler[42]) gegen Diejenigen verhalten, deren Rang sie nicht kennen. Die Neulinge unter ihnen mögen unschuldig mit einem ‚Lieber Herr' herauskommen; aber bei den alten Praktikern heisst es, wen sie auch in der Kutsche antreffen mögen, immer: Ew. Gnaden! Ew. Lordschaft! Denn falls es hier wirklich ein Lord wäre, so wäre es mit uns vorbei, sagen sie, wenn wir ihm den rechten Titel nicht gäben: wenn's aber kein Lord ist, so wär's keine Beleidigung; man würde es nicht übel nehmen. Und so ist es auch in der Religion. Es liegt uns höchlich daran, recht zu bitten; und wir glauben, dass Alles davon abhängt, den Titel zu treffen und gut zu rathen. Es ist die allerelendeste Bettlerzuflucht, die man so gewaltig angepriesen hat, und die bei vielen trefflichen Männern als eine grosse Maxime gilt: wir sollten uns bestreben, zu glauben, und möglichst viel zu glauben; denn wenn am Ende nichts an der Sache wäre, so würde eine solche Täuschung nichts schaden; wäre aber etwas daran, so würde es verhängnissvoll für uns werden, wenn wir nicht genug geglaubt hätten. Aber sie sind so sehr im Irrthum, dass, so lange sie diese Meinung haben, sie von ihrem Glauben sicherlich weder Glück und Frieden in dieser, noch Vortheil in einer andern Welt erwarten können. Denn abgesehen davon, dass unsre Vernunft, die den Betrug kennt, auf einen solchen Grund nie völlige Befriedigung bauen kann, sondern oft in ein Meer von Zweifeln und

[42]) Vgl. III, 125—128.

Beunruhigungen stürzen wird: so können wir in der That nicht anders als schlechter in der Religion werden und eine immer schlechtere Meinung von der höchsten Gottheit bekommen, so lange unser Glaube sich auf eine so schmähliche Vorstellung von ihr gründet.“ Würde denn ein menschlicher Wohlthäter der Menschheit erzürnen, wenn Einige von seinem Namen, seinen Thaten nichts gehört hätten? fragt Shaftesbury — wäre dies rühmlich? wäre dies göttlich? Ist es nicht göttlicher, auch dem Undankbaren wohl zu thun? „Woher kommt es denn, dass, was in uns so göttlich ist, bei dem göttlichen Wesen seinen Charakter verlieren sollte?“ Alle die Affecte wie Zorn, Hass, Neid, Ruhmsucht u. dgl. können doch fürwahr nur beschränkten Wesen zukommen und müssen einem universellen Wesen nothwendig fremd sein.[43]) —

In dieser Ueberzeugung, dass Wahrhaftigkeit und ernstes Streben nach Wahrheit den Gott der Wahrheit nicht erzürnen kann, und dass allein „unser eigner Gedanke unser Denken im Zaume halten muss“ und sonst kein Grenzpfeiler, kein *Ne plus ultra*[44]) für das Denken vorhanden sein darf, — in dieser Ueberzeugung philosophirt Shaftesbury über allgemein religiöse Fragen; wobei er, wie er erklärt, „nur von Philosophie“ reden und sich nicht „zu einer Vertheidigung der geoffenbarten Religion und der heiligen Geheimnisse des Christlichen Glaubens versteigen“ will.[45]) —

Je höher entwickelt ein animales Geschöpf ist, zu desto weiteren Systemen zeigt sich in seiner „geistigen Structur“ eine natürliche Beziehung.[46]) Shaftesbury hebt in dieser Hinsicht nur die „Oekonomie der Affecte“ hervor: — wenn er auch auf die intellectuelle Sphäre etwas näher eingegangen wäre, so würde er ein tieferes Verständniss der Philosophie, und der Wissenschaft überhaupt, gewonnen haben.[47]) Das Wesen der reinen Religion aber, die für das Gemüth ist, was Philosophie für den Verstand, hat unser Philosoph wahrer erfasst. Er ist ein „Realist“ in der Religion, wie er in der Moral ein Realist ist: und jenes gilt ihm

---

[43]) I, 33—39.
[44]) III, 299.
[45]) II, 208.
[46]) Vgl. oben S. 66.
[47]) Vgl. oben SS. 40. 47.

für eine Folge von diesem.[48]) Die Gemüthskraft des Menschen dehnt sich in der Religion nach ihm noch weiter aus, als in der Moral: sie umfasst mit überschwänglicher Liebe das Ganze der Dinge.[49]) Und da der Mensch so „eingerichtet" ist, dass er sich seiner „Beziehung zum universellen System" bewusst werden muss: so ist der Mensch „nicht nur zur Tugend, sondern auch zur Religion geboren."[50])

Grasp the whole worlds of reason, life, and sense,
In one close system of benevolence:
Happier as kinder, in whate'er degree,
And height of bliss but height of charity. —
Wide, and more wide, the o'erflowings of the mind
Take every creature in, of every kind;
Earth smiles around, with boundless bounty blest,
And Heaven beholds its image in his breast.

Pope.[51])

„Wir können nichts tief bewundern", sagt Shaftesbury,[52]) „ohne eine gewisse religiöse Ehrfurcht. Und da diese so nahe an die Furcht grenzt und einen gewissen Schauder oder ein Grauen erregt, das ihr ähnlich sieht; so ist es leicht, den Affect als diese erscheinen zu lassen und allen Enthusiasmus und alle religiöse Ekstase als eine blosse Wirkung der Furcht darzustellen: *Primus in orbe deos fecit timor.* Aber diese ursprüngliche Leidenschaft ist offenbar von andrer Art." Der religiöse Affect ist der Liebe weit mehr verwandt, als der Furcht; und unser Philosoph vertheidigt daher den Begriff

---

[48]) II, 267 f.

[49]) II, 212 f.

[50]) Shaftesbury meint daher, es würde eben so schwer sein, einen völligen Atheisten, wie einen völlig Lasterhaften zu finden. (II, 39.) Und Lichtenberg erklärt: „Der Glaube an einen Gott ist Instinct; er ist dem Menschen natürlich, so wie das Gehen auf zwei Beinen. Modificirt wird er freilich, bei Manchen gar erstickt: aber in der Regel ist er da, und ist zur innern Wohlgestalt des Erkenntnissvermögens unentbehrlich."

[51]) *Essay on Man.* IV, 7: „Fasse alle Welten der Vernunft, des Lebens, der Empfindung in Ein System der Liebe zusammen: je mehr Liebe, je mehr Glück, in jedem Grade, und der Gipfel der Seligkeit ist nur der Gipfel der Liebe. — Immer weiter und weiter schliesst die überfliessende Seele jedes Geschöpf von jeder Art in sich — um sie lächelt die Erde, beglückt von grenzenloser Güte, und der Himmel sieht sein Abbild in des Menschen Brust."

[52]) III, 36.

der selbstlosen „Liebe Gottes.“ Gewisse Leute, übereifrige Gegner der Mystiker, hätten diese Schwärmerei, wie sie es nennen, so sehr bekämpft, „dass sie gewissermassen die Frömmigkeit selbst aufgegeben; und sie hätten in Wahrheit so wenig Eifer, Wärme und Liebe übrig gelassen in dem, was sie ihre ‚vernünftige Religion‘ nennen, dass sie sehr in Verdacht kommen müssten, ob sie denn überhaupt noch eine hätten.“[53]) Es würde nicht leicht sein, meint Shaftesbury, die Religion bei den Principien dieser, selbstlose Liebe und Hingebung von ihr ausschliessenden, Leute vor dem Vorwurf der Lohnsucht und eines sclavischen Geistes zu schützen.[54])

Die meisten positiven Religionen enthalten nach Shaftesbury gar vielen Trug und Irrthum, was schon aus der einen Eigenschaft des Menschen folgt, gern zu erstaunen, zu bewundern, und bewundert zu werden. Aber unser Philosoph glaubt, „dass es mehr unschuldige Täuschung, als absichtlichen Betrug in der Welt giebt, und dass die, welche das Menschengeschlecht am meisten betrogen, die glückliche Fähigkeit gehabt haben, sich selbst zuerst zu täuschen: wodurch sie für ihr Gewissen eine Art von Ausrede, und um so mehr Erfolg haben, da sie ihre Rolle natürlicher und ‚nach dem Leben‘ spielen können. Auch ist es gar nicht räthselhaft, dass die Träume der Menschen manchmal bei ihnen das Glück haben sollten, für Wahrheit zu gelten; wenn wir erwägen, dass zuweilen, was auch nicht einmal geträumt, oder für wahr ausgegeben worden ist, nachmals von Dem wirklich geglaubt wird, der es oft erzählt hat. . . . Manchmal bedient man sich auch einer *pia fraus* zur Unterstützung eines Glaubens, den man für gut und heilsam hält. Und dies scheint mir so sehr natürlich, dass in allen Religionen, die wahre ausgenommen, nach meiner Meinung der grösste Eifer mit der grössten Neigung zu täuschen verbunden ist. Denn da Zweck und Absicht die Wahrheit ist, so pflegt man in Betreff der Wahl der Mittel sich keine Bedenken und Scrupel zu machen. Ich appellire an die Erfahrung unsrer Zeit, ob dies wahr ist, oder nicht; denn es wird nicht schwer sein, in dieser bemerkenswerthe Beispiele zu finden,

---

[53]) II, 271.

[54]) II, 272.

wo Betrug und Eifer, Bigotterie und Hypokrisie in eben und demselben Charakter beisammen gewohnt haben.“ [55]) —

Wenn der nach Shaftesbury zur Natur des Menschen gehörende religiöse Affect, der Affect der Verehrung gegen das Princip des Universums, wenn der Glaube an eine Gottheit philosophisch gerechtfertigt sein soll; so muss die Weltordnung sich als eine göttliche erweisen. Denn eine jede positive, auf Offenbarung ruhende Religion setzt nach unserm Philosophen die Anerkennung der Existenz eines Gottes schon voraus; und Philosophie allein ist es, die diese Voraussetzung begründen kann.[56]) Philosophie ist „Weltweisheit“, „Welt- und Lebensanschauung“: sie wird unsre Welt und unser Leben darauf hin zu betrachten haben, ob darin das Walten eines göttlichen Princips zu erkennen ist. Der philosophische Gottesglaube ruht daher auf einer optimistischen Welt- und Lebensanschauung. „Die ächten Deisten“, bemerkt Kuno Fischer,[57]) mit Recht, „sind zugleich Optimisten. Sie stellen der ascetischen Moral und der ascetischen Religion die natürliche Moral und die natürliche Religion gegenüber: wenn jenen die Natur für ein Uebel, die Welt für ein böses, zu vernichtendes Princip gilt, so gilt sie hier für eine gute und glückliche Welt. In diesem Optimismus[58]) stimmt der Deismus eines Leibniz überein mit dem eines Shaftesbury.“ — Dem mittelalterlichen Christenthum zufolge ist „der Herr dieser Welt“ der Satan: *Dar umb sô ist der bôse geist und die nâtûr eins,* heisst es in der „deutschen Theologie.“ Gottes Existenz hält man durch die Offenbarung bewiesen. Wenn aber das Vertrauen auf diese einmal verloren geht, dann bleibt bei dieser Ansicht nur ein Teufelsglaube übrig. Und diese Consequenz hat Schopenhauer gezogen. Er hebt oft mit einer gewissen Genug-

---

[55]) II, 324 f.

[56]) Vgl. oben S. 172 f.

[57]) Geschichte der neuern Philosophie. II. Bd. 2. Aufl. Heidelberg, 1867. S. 686.

[58]) Auf Plato darf man diesen Optimismus Leibniz' und Shaftesbury's wohl eigentlich nicht zurückführen; denn Plato lehrte zwar, dass der Weltbildner die Welt, auf die Idee des Guten blickend, geordnet habe — aber zugleich ein Ueberwiegen des Uebels in der Welt über das Gute. Der Optimismus unsrer beiden modernen Philosophen ist nicht nur die Lehre von der besten Welt, sondern auch von einer guten Welt: wodurch er sich von Platon's Lehre wesentlich unterscheidet.

thuung seine Berührungspuncte mit den pessimistischen Seiten des Christenthums hervor: und da er, als Philosoph, nicht auf eine Offenbarung recurriren kann, so lehrt er, wie man nicht ganz mit Unrecht gesagt hat, „Pansatanismus." Auf diese gefährliche Consequenz macht Shaftesbury mehr als einmal aufmerksam. —

Bei dieser Weltbetrachtung, bei dieser Werthschätzung alles Daseins verlangt Shaftesbury ein reines, klares Auge, ein gutes Herz,[59]) eine heitre Stimmung, „gute Laune" (*good humour*) des Betrachters. Diese frohe Gemüthsverfassung sieht er überhaupt als die für religiöse Meditationen geeignetste und als „die beste Grundlage der Frömmigkeit und wahrer Religion" an — wobei er Leibniz' Beifall hat;[60]) während er „sehr zweifelt, ob irgend etwas ausser böser Laune (*ill humour*) die Ursache des Atheismus sein könne", welcher annimmt, „die Welt sei ohne Sinn und Bedeutung."[61]) — Schopenhauer handelt einmal über die „grosse Verschiedenheit der Grund-Stimmung" unter den Menschen, welche er, nach Platon's Vorgang, durch die Ausdrücke *δύσκολος* und *εὔκολος* bezeichnet. „Wenn dem *δύσκολος* von zehn Vorhaben neun gelingen", bemerkt Schopenhauer; „so freut er sich nicht über diese, sondern ärgert sich über das eine misslungene: der *εὔκολος* weiss, im umgekehrten Fall, sich doch mit dem Einen gelungenen zu trösten und aufzuheitern."[62]) Auch Koheleth beschreibt den *δύσκολος*, den geborenen Pessimisten, recht gut: „Wenn ein Mensch lange Zeit lebt, und ist fröhlich in allen Dingen, so gedenket er doch nur der bösen Tage, dass ihrer so viel ist; denn Alles, was ihm begegnet, ist eitel." Und daraus schliesst der Pessimist denn: „Es ist gut, nicht geboren zu werden", wie eine englische Dichterin sagt.[63]) Dass nun eine solche Verschiedenheit in der Grundstimmung auch auf das Urtheil der Philosophen über den Werth

[59]) L. 30. 32. Vgl. II, 433: „Ist es nicht die Folge dieser Freiheit von Leidenschaften und niederen Interessen, dass wir uns mit der herrlichen Ordnung des Universums versöhnen, dass wir mit der Natur harmoniren, und sowohl mit Gott als Menschen in Freundschaft leben?"

[60]) Vgl. Des Maizeaux, l. c. II, 256.

[61]) I, 22 f. 32.

[62]) Schopenhauer, WW. V, S. 345.

[63]) Shaftesbury, II, 235.

alles Daseins den grössten Einfluss ausüben muss, ist offenbar: Schopenhauer, der pessimistische Philosoph, wird von seinen Biographen durchaus als ein solcher δύσκολος geschildert — wie ja auch sein Portrait unschwer errathen lässt; Shaftesbury dagegen, obgleich keineswegs ein Schoosskind des Glücks, wird als εὔκολος dargestellt;[64]) eben so Leibniz und der, zwanzig Jahre an der Schwindsucht leidende Spinoza.[65]) Es wird sich aber behaupten lassen, dass die „Schwarzseher" die wahre Färbung der Dinge weit weniger klar aufzufassen im Stande sind, als die „Rosigseher". — Einen klaren Spiegel verlangt also Shaftesbury zur Betrachtung der Welt; und es ist auch nicht bedeutungslos, dass er seinen Theokles über die Natur in freier Natur philosophiren lässt.

Zweierlei setzt der philosophische Gottesglaube voraus: das Wirken eines vernunftartigen, zwecksetzenden Princips in der Welt, und die Güte dieses Wirkens. Man kann vom Ersten überzeugt und dabei doch ein Gegner des Gottesglaubens sein. Beides nun sucht Shaftesbury zu erweisen. Von den verschiedenen Argumenten, die man gewöhnlich für das Dasein Gottes anführt, will er nur eines sich bedienen: des teleologischen oder physikotheologischen Arguments. Er will von einer ersten Ursache, einem ersten Wesen, einem Anfang der Bewegung, einer Erschaffung der Materie nicht reden. Wenn man sage, eine materielle, nicht denkende Substanz vermöge nie, eine immaterielle, denkende Substanz hervorzubringen, so erklärt er sich damit ganz einverstanden; meint aber, dass aus dem Satz „aus Nichts wird nichts" auch folge, dass, wie man auch die „immaterielle Substanz" auf tausend Arten modificiren möge und läutern und sublimiren und quälen und drehen, man doch niemals die materielle Substanz aus ihr herauspressen werde. „Der armselige Schlamm elender Materie kann eben so wenig aus der einfachen, reinen Substanz des immateriellen Denkens hervorgebracht werden, wie der hohe Spiritus des Gedankens und der Vernunft aus der groben Substanz träger und schwerer Materie." Shaftesbury will dergleichen „den Dogmatikern" überlassen, und sich nur an das halten, was jetzt ist.[66])

[64]) Vgl. oben S. 3.

[65]) Vgl. auch Krönig, Das Dasein Gottes und das Glück der Menschen. Berlin, 1874. S. IV. S. 70 e. p.

[66]) II, 295—297.

Die Welt ist Eine. In dem, was wir von ihr erblicken, zeigt sich eine durchgängige Verknüpfung und Ordnung. Und alle Dinge, welche Ordnung haben, haben auch Einheit des Zwecks, sind Theile eines Ganzen oder selbst vollständige Systeme. Alle aber gehören zu Einem Systeme: *membra sumus corporis magni.* (*Sen.*) Wenn sich nun auch in dieser mächtigen Einheit Beziehungen finden, die nicht leicht zu entdecken sind, und daher Endzweck und Nutzen der Dinge nicht überall klar ist; so ist dies doch kein Wunder — die höchste Weisheit hätte es nicht anders einrichten können: da ein beschränkter Geist die Unendlichkeit der Beziehungen nicht zu überblicken vermag.[67]) In dem, was wir von der Welt sehen, vermögen wir aber eine allgemeine Verknüpfung, eine Sympathie der Dinge wahrzunehmen. Und von diesem uns bekannten Theile der Welt müssen wir auf den unbekannten schliessen. Denn wenn in dem Grunde der Dinge kein Princip der Einheit wäre, so würde es auch nicht möglich sein, dass sich die Dinge in unsrer Sphäre in dieser Verknüpfung und Ordnung erhielten: denn das Unendliche würde die Herrschaft gewinnen.[68])

Wenn nun die Welt ein einiges Ganzes ist, so muss ihr etwas zugehören (*belong to it*), das sie zu diesem Einen macht. Denn überall, beispielsweise in einem Baume, wo wir eine Sympathie der Theile erkennen, ein augenscheinliches Zusammenwirken zu einem gemeinschaftlichen Zwecke: da können wir sagen, dass dieser Form eine besondre Natur zugehöre. Vermöge dieser Natur ist unser Baum ein wahrer Baum — lebt, blüht, und ist immer ein und derselbe, selbst wenn durch Vegetation und Wechsel der Substanz kein Theilchen in ihm dasselbe bleibt. Und so muss auch ein Genius ‚dieser Welt zugehören.'[69]) Wie sich in unserm Ich eine seltsame Einfachheit und Identität findet, die aber nicht aus irgend einem Partikel der Materie, das, trotz des Wechsels von allem Andern, stets in uns bliebe, abzuleiten ist — schon darum nicht, weil die Materie gar nicht einer solchen Einfachheit fähig ist: — so haben wir uns auch analogisch das Wesen der Gottheit zu denken.[70])

---

[67]) II, 284—288. Vgl. II, 14 f.
[68]) II, 362.
[69]) II, 347—349.
[70]) II, 351 f.

Darf man nicht fragen: von was für Substanz dies allgemeine Wesen ist, ob materiell oder immateriell? Auf diese Frage des skeptischen Philokles in den „Moralisten“ erwiedert Theokles: „‚Darf man nicht auf der andern Seite eben so gut fragen: für was für eine Substanz, oder für welche von diesen beiden Substanzen Sie Ihr wirkliches und eigentliches Selbst halten? Oder wollen Sie lieber keine Substanz sein, sondern es vorziehen, sich einen Modus oder ein Accidens zu nennen?‘ ‚Wahrlich‘, sagt Philokles, ‚so zufällig wie mein Leben auch sein mag, oder wie meine unbestimmbare Laune ist, dies es beherrscht; so kenne ich bei alledem doch nichts so Reelles und Substantielles wie mein Selbst. Wenn es daher das Ding giebt, das Sie Substanz nennen, so halte ich es für ausgemacht, dass ich eine bin. Was aber alles Weitere betrifft, das sich auf diese Frage bezieht, so kennen Sie meine skeptischen Grundsätze: ich entscheide nach keiner Seite.‘ ‚So bewilligen Sie mir‘, erwiedert Theokles, ‚dasselbe Privilegium des Skepticismus in dieser Hinsicht; da es ja die vorliegende Sache nichts angeht, für welche Seite wir uns entscheiden, oder ob wir über diesen Punct überhaupt zu einer Entscheidung kommen. Denn wenn auch die Schwierigkeit noch so gross ist, so beweist sie, wie Sie bemerken können, doch eben so viel gegen Ihr eigenes Wesen, als gegen dasjenige, von dem ich Sie überzeugen will. Sie mögen nach Belieben Einwürfe gegen beide Seiten vorbringen, und ihr Dilemma gegen die Art der Existenz eines solchen höchsten Wesens mag von ansehnlicher Kraft sein: aber nachdem Sie Alles gethan haben, so werden Sie doch dasselbe Dilemma zu sich heimbringen und über sich selbst in Verlegenheit sein. Wenn Sie über diese metaphysischen Puncte von Modus und Substanz noch so lange nachgedacht und aus den Schwierigkeiten jeder Hypothese endlich philosophisch geschlossen haben: dass es in der Natur kein solches universelles Wesen geben kann; so müssen Sie aus denselben Gründen schliessen: dass es auch kein solches particuläres Wesen, wie Sie selbst sind, geben kann. Aber dass es in Wirklichkeit dieses letztere giebt, davon wird Sie hoffentlich Ihr eigner Geist überzeugen‘.“ [71]) Im Menschen, schliesst Shaftesbury weiter, ist ein vereinigendes, denkendes Princip; und dies kleine

[71]) II, 353 f.

System, der Mensch, ist kein unabhängiges Ganzes für sich, sondern ein Theil im System der Natur. „Es giebt also in der Natur ein solches vereinigendes Princip? Und wenn dieses, wie sind Sie, Philokles, denn ein Selbst und die Natur nicht? Wie haben Sie etwas, das für Sie denkt und handelt, und die Natur, welche dieses Denken gab, nichts, gar nichts, das für sie denkt, ihr rathet, ihr hilft, so oft es Noth thäte? Hat die Welt im Ganzen solches Unglück? Giebt es überall so viele einzelne denkende und handelnde Principien — und giebt es zuletzt nichts, das für das All denkt und handelt? . . . Wie sind die Atome zu solcher Weisheit gekommen?“ — In diesem grossen Körper der Welt, fährt Theokles fort, ist eine Ordnung, in dieser Ordnung ein Geist; und zu diesem allgemeinen Geiste muss jeder besondre in Beziehung stehen, da er von gleicher Substanz ist.[72]) — Wenn man aus der Welt eine grosse „Maschine“ machen will, so ist Shaftesbury ganz damit einverstanden: — „wenn man nur der Maschine einen Geist zugesteht.“[73])

Jede besondre Natur wirkt nun beständig zu ihrem eigenen Wohle, wenn nicht etwas Fremdes sie stört und hindert. Sollte dies nicht auch von der allgemeinen Natur gelten, von der Natur des Ganzen? „Soll diese allein irren oder fehlen? Oder giebt es irgend ein ihr Fremdes, das ihr je Gewalt anthun oder sie von ihrem natürlichen Wege abbringen könnte? Wo nicht, so gereicht Alles, was sie hervorbringt, zu ihrem eigenen Wohl und Vortheil, zum Wohle von Allem im allgemeinen: und was zum Wohle des Ganzen gereicht, das ist recht und gut. — So sollten Sie sich also freuen, Philokles, über Alles, was geschieht, da Sie wissen, woher es kommt und zu welcher Vollkommenheit es beiträgt.“[74]) — Andrerseits, giebt es, wie Shaftesbury an einer andern Stelle sagt,[75]) „eine sonderbare Art des Schliessens, die aber bei gewissen Seelenkrankheiten sehr wirksam für Die ist, die sie anwenden können. Es ist diese: Nirgends kann Bosheit vorhanden sein, als wo es entgegengesetzte Interessen giebt: ein universelles Wesen kann kein

[72]) II, 355—358.
[73]) II, 337.
[74]) II, 359 f.
[75]) I, 39 f.

entgegengesetztes Interesse haben; und daher auch keine Bosheit. Wenn es einen allgemeinen Geist giebt, so kann er kein particuläres Interesse haben: sondern das allgemeine Wohl oder das Wohl des Ganzen und sein eigenes besonderes Wohl müssen nothwendig ein und dasselbe sein — er kann nichts weiter erstreben, zu nichts Entgegengesetztem veranlasst werden. Wir haben also nur zu erforschen, ob es wirklich einen Geist giebt, der Beziehung auf das Ganze hat, oder nicht."

Doch gehen wir nun auf die Frage des Optimismus noch näher ein. — „Im Ganzen der Dinge", erklärt Shaftesbury, „ist entweder Alles einer guten Ordnung gemäss und dem allgemeinen Wohle völlig angemessen; oder es giebt etwas, das anders ist und besser hätte eingerichtet, weiser und für das allgemeine Wohl der Dinge oder des Ganzen vortheilhafter hätte entworfen werden können. Wenn Alles, was da ist, einer guten Ordnung gemäss und ‚auf's Beste' ist; dann kann es nothwendiger Weise nichts dergleichen als wirkliches Uebel im Universum geben: kein Uebel in Rücksicht auf das Ganze. Alles daher, was so ist, dass es wirklich nicht hätte besser sein, oder irgendwie besser geordnet sein können, ist vollkommen gut. Wenn man irgend etwas in der Ordnung der Welt übel oder schlecht soll nennen können, so muss die Möglichkeit in seiner Natur liegen, dass es hätte besser entworfen oder geordnet werden können. Denn wenn dies nicht möglich war, so ist es vollkommen und so, wie es sein sollte."[76]) „Wer nun glaubt, dass Alles durch ein nothwendig ewiges und gutes, bestimmendes Princip, oder bestimmenden Geist, auf's Beste regiert, geordnet und geregelt werde, der ist ein vollkommener Theist."[77])

„Wenn ein Wesen gänzlich und wirklich schlecht ist (*wholly and really ill*), so muss es schlecht sein in Beziehung auf das universelle System, und dann ist das System des Universums schlecht, oder unvollkommen. Aber wenn das Uebel irgend eines Privatsystems ein Gut für andre Systeme ist, wenn es zum Wohle des allgemeinen Systems gereicht; dann ist das Uebel dieses Privatsystems kein

---

[76]) II, 9.

[77]) II, 11: *To believe that every thing is govern'd, order'd, or regulated for the best, by a designing Principle, or Mind, necessarily good and permanent, is to be a perfect Theist.*

wirkliches Uebel an sich selbst. So dass wir also von keinem Wesen sagen können, dass es gänzlich und absolut schlecht ist: wofern wir nicht positiv zeigen und uns vergewissern können, dass, was wir schlecht nennen, sonst nirgendwo, in keinem andern System, in Rücksicht auf keine andre Ordnung oder Oekonomie, gut sei.“[78]) — Descartes erklärt:[79]) *Non unam aliquam creaturam separatim, sed omnium rerum universitatem esse spectandam, quoties an Opera Dei perfecta sint inquirimus: quod enim forte non immerito, si solum esset, valde imperfectum videretur, ut habens in mundo rationem partis est perfectissimum.* — Da nun, so schliesst Shaftesbury weiter, in einer Unendlichkeit von Dingen, die mit einander in Beziehung stehen, ein Geist, der nicht die Unendlichkeit durchschaut, nichts völlig sehen kann; so wird ihm das oft unvollkommen erscheinen müssen, was in Wahrheit vollkommen ist: selbst in einer Welt, die wir als vollkommen, als das Werk eines vollkommenen Wesens voraussetzen wollen. Der Schein der Dinge kann also nichts beweisen gegen unsre Hypothese von der besten Welt. Und man kann nicht beweisen, dass er mehr als Schein ist. Nichts, als was unendlich ist, kann einen unendlichen Zusammenhang überschauen. Was schlecht erscheint, kann gut sein. Und so ist es also möglich, dass es kein wahres Uebel in den Dingen giebt, sondern Alles zum Wohle des Ganzen zusammenstimmt. „Und daraus, dass dies so sein kann, folgt, dass es so sein muss: wegen jener grossen Einheit, jenes einfachen Selbstprincips, welches wir dem Ganzen zugestanden haben.“[80])

„Wenn die Natur nicht um des Menschen willen, sondern der Mensch um der Natur willen da ist, dann muss sich der Mensch, mit seiner Erlaubniss, den Elementen der Natur, nicht diese ihm sich unterwerfen. Wenige von diesen sind für ihn überhaupt geeignet, und keines vollkommen. Wenn er in der Luft losgelassen wird, so stürzt er jäh hinab, denn ihm wurden keine Flügel ertheilt. Im Wasser sinkt er bald. Im Feuer verbrennt er. In der Erde erstickt er.“[81])

[78]) II, 20.
[79]) *Meditationes de prima philosophia. IV.*
[80]) III, 363—365. Vgl. oben S. 188.
[81]) II, 302.

„Viel hat man angeführt", erklärt Theokles-Shaftesbury, „zu zeigen, warum die Natur irre, und wie sie so ohnmächtig aus einer nicht irrenden Hand gekommen sei. Aber ich läugne, dass sie irrt. Und wo sie höchst unwissend oder verkehrt in ihren Werken zu sein scheint, behaupte ich, dass sie eben so weise und vorsorglich ist wie in ihren schönsten Werken. Denn nicht dann beklagen sich die Menschen über die Weltordnung oder verabscheuen den Anblick der Dinge, wenn sie mannichfaltige Interessen sich mischen und kreuzen sehen, Naturen einander untergeordnet, von verschiedener Art eine der andern entgegengesetzt und die niedere der höheren in ihrem verschiedenen Wirken unterworfen sehen. Im Gegentheil bewundern wir gerade wegen dieser Ordnung der niederen und höheren Dinge die Schönheit der Welt: da so mannichfache und entgegengesetzte Principien zu einer universellen Harmonie vereint sind.

„So ist bei den verschiedenen Ordnungen terrestrischer Formen eine gewisse Resignation nothwendig, es ist nothwendig, dass die eine Natur der andern weichen, sich ihr aufopfern muss. Die Pflanzen erhalten durch ihren Tod die Thiere, und die aufgelösten Leiber der Thiere befruchten die Erde und ernähren wieder die Pflanzenwelt. Die zahlreichen Insecten werden durch die höheren Arten der Vögel und Säugethiere, und diese wieder durch den Menschen eingeschränkt und vermindert, welcher seinerseits andern Naturen unterworfen ist und gleichfalls seinen Leib dem übrigen Ganzen der Dinge zum Opfer bringt. Und wenn bei Naturen, die so wenig über einander erhaben sind, ein Opfern der Interessen so gerecht erscheint: mit wie viel mehr Billigkeit müssen dann alle niederen Naturen der höchsten Natur der Welt unterworfen sein! Hier im Weltall herrschen jene Gesetze, welche sich einem Dinge hinieden weder unterwerfen sollen, noch können. Die Centralkräfte, welche die ewigen Weltkörper in rechtem Gleichgewicht und Bewegung erhalten, dürfen nicht überwältigt werden, um eine vergängliche Gestalt zu retten und vor dem Abgrund ein kleines Geschöpf zu bewahren, dessen gebrechlicher Bau, auch wenn er noch so sehr beschirmt würde, sich bald von selbst auflösen müsste."[82])

[82]) II, 275 ff.

Shaftesbury „läugnet, dass die Natur irrt.“ Unsre Theologen machen es anders, wie er sagt: „Sie sind, es ist wahr, in Bezug auf Namen sehr genau, aber in Sachen erlauben sie uns grössere Freiheit. In der That können sie einen geraden Angriff, ein handgreifliches Zweifeln an Gott schwer ertragen: aber sie lassen uns dafür immer freies Spiel gegen die Natur und verstatten uns, ihr Fehler vorzuwerfen. Sie kann frei irren, und wir können sie eben so frei tadeln. Die Gottheit, denken sie, ist für sie nicht verantwortlich, nur sie für sich selbst.“[83]) Shaftesbury weiss, dass Viele geneigt sein werden, vom Werke auf den Meister, von der Wirkung auf die Ursache zu schliessen;[84]) und da er den Glauben an einen vollkommenen Gott philosophisch aufrecht erhalten will, so muss er auch die Vollkommenheit der Welt behaupten. Und der Gedanke, dass Alles unter dem Gesichtspunct des Universums (wenn wir uns so ausdrücken dürfen) zu betrachten sei, wenn man über seinen Werth urtheilen wolle, dieser so wahre Gedanke dient ihm als Hauptargument gegen alle Einwürfe der Gegner. — Shaftesbury vergleicht das anscheinende Uebel in der Welt auch mit den Schatten und grellen Lichtern in der Malerei, den Dissonanzen in der Musik, die doch gerade zur Schönheit des Ganzen so wesentlich beitragen.[85])

Die Frage: „durch welchen Zufall, durch welches Fatum, welche Nothwendigkeit, welchen Willen, oder welche Zulassung das Uebel in die Welt gekommen, oder, einmal in sie gekommen, noch immer vorhanden sei — diese Frage, über die seichte Denker so leicht hinwegkommen“,[86]) haben die Griechen, sagt Shaftesbury, durch ein hübsches Märchen beantwortet: durch das Märchen vom Prometheus. — Die Neueren, kann man hinzufügen, haben dieses Märchen durch das Mirakel des sogenannten „freien Willens“ ersetzt: und die Erörterungen unsers Philosophen in Betreff der Prometheus-Sage passen so auf's Haar auf dieses *miraculum rigorosum*, dass man fast glauben möchte, Shaftesbury habe mit dem „Prometheus“ in der That diesen imaginären Begriff gemeint. — Das menschliche Uebel ist es, das den Palemon in Shaftesbury's „Moralisten“

[83]) II, 299.
[84]) II, 275ff.
[85]) II, 200. 401.
[86]) II, 199 f.

zum Ankläger der Natur macht: „Sogar Stürme und Ungewitter haben nach ihm ihre Schönheit, die allein ausgenommen, welche in des Menschen Brust aufsteigen.“ [87]) Und daher gefällt ihm die Sage vom Prometheus so gut: solch' eines Werkmeisters bedarf er für den Menschen, und ist zu wünschen versucht, dass die neuere Theologie diese Geschichte hätte bestätigen können, damit er, die höchsten Mächte von allem Antheil an diesem übeln Werkstück lossprechend, die Freiheit habe, dasselbe ohne Profanität zu schmähen. Diese Erzählung, meint Philokles aber, sei nur eine schlechte Ausflucht der religiösen Dichter unter den Alten gewesen. Es wäre leicht, jeden Einwurf durch einen „Prometheus“ zu beantworten. Warum hat der Mensch ursprünglich so viel Thorheit und Verkehrtheit? warum so viel Hochmuth, Ehrgeiz, seltsame Begierden? warum so viele Plagen? Prometheus war die Ursache. Er mit seiner unglücklichen Hand erklärt Alles — sein Entwurf ist es, er mag es verantworten. So freute man sich, die böse Ursache weiter hinauszuschieben. Wenn das Volk einmal eine Frage vorbrachte, so erzählte man ihm ein Märchen und schickte es befriedigt fort. Und wie trefflich lässt sich in der That ein Märchen gebrauchen, um auch Andre als Kinder abzuspeisen. Wir sollten wahrlich über die Indischen Philosophen so sehr nicht lachen, welche die Welt auf einem Elephanten ruhen lassen — nur deswegen sind sie zu tadeln, weil sie an dem Elephanten nicht genug und noch eine Schildkröte im Vorrath haben, deren Rücken, denken sie, breit genug ist. So muss die Schildkröte die neue Last tragen: und die Sache steht schlechter, als zuvor. Die Griechen aber begnügten sich mit dem einen Prometheus, der hinreichte, dem Zeus die Last abzunehmen. Zeus ward zum Zuschauer gemacht; er entschloss sich, neutral zu bleiben und zuzusehen, wie das Experiment ablaufen würde. Herrliche Rechenschaft, den heidnischen Pöbel zufrieden zu stellen! Aber wie würde ein Philosoph dies verdauen? Denn die Götter, würde er doch sofort sagen, konnten entweder Prometheus' Schöpfung verhindern, oder sie konnten es nicht. Konnten sie es, so waren sie für die Folgen verantwortlich;

[87]) II, 201.

konnten sie es nicht, so waren sie, so beschränkt, keine Götter mehr.[88]) —

„Vielleicht liegt es auch im Hintergrunde seiner Gedanken, dass alles Böse doch nur aus einer verborgenen Ordnung der Natur stamme und nur ein verborgenes Gutes sei" — so meint Heinrich Ritter:[89]) denn „das beste Werk des vollkommenen Meisters will nichts Böses in sich aufnehmen." Aber nicht nur „vielleicht" ist dies Shaftesbury's Ansicht: denn dieser Gedanke ist eine einfache Consequenz seiner ganzen Lehre und indirect, wenn auch nicht geradezu, mehr als einmal ausgesprochen. Und wenn dies ein Vorwurf gegen Shaftesbury's Lehre sein soll, so würde dieser Vorwurf doch jedes (im allerweitesten Sinne) theistische philosophische System treffen, als welches nothwendig Optimismus implicirt. Oder will auch der Schüler Schleiermacher's etwa den Prometheus „Freier Wille" bemühen?!

Den Schmerz können wir aus dem System der Dinge nicht wegdenken, ohne zugleich die Empfindung überhaupt aufzuheben. *Mors, luctus, dolor non sunt supplicia, sed tributa vivendi,* sagt Seneca. Und selbst Voltaire erkannte in diesem „Regulator des Lebensspiels" ein Werk göttlicher Weisheit:

C'est à la douleur même
Que je connais de Dieu la sagesse suprême.
Ce sentiment si prompt dans nos corps répandu,
Parmi tous nos dangers sentinelle assidu,
D'une voix salutaire incessament nous crie:
„Ménagez, défendez, conservez votre vie."[90])

Und in Bezug auf das moralische Uebel, das Böse, wird beim Glauben an ein vollkommenes höchstes Wesen stets der Gedanke unsers Leibniz gelten müssen: dass unsre Welt nicht besser, sondern schlechter werden würde, wenn wir ein einziges Factum, also auch eine einzige böse That, aus ihr eliminiren und die durch allen Raum und alle Zeit alles Geschehen beherrschenden Weltgesetze demgemäss umändern wollten. *There is some soul of goodness in things evil,* glaubte auch der grösste Dichter.[91])

[88]) II, 199—203. Vgl. II. 10.

[89]) a. a. O. S. 386.

[90]) *Discours sur l'homme.* Vgl. *Dictionnaire philosophique art. Bien.*

[91]) King Henry V. IV, 1: „Es ist ein Geist des Guten in dem Uebel."

Von Einem vor Allem ist Shaftesbury überzeugt: es giebt schon in diesem Leben eine moralische Ordnung: Tugend und Laster schliessen Glückseligkeit und Elend unmittelbar in sich. Und ein jeder wahre Theist müsse dieser Ueberzeugung sein: denn nichts wäre eine grössere Unvollkommenheit in der Verfassung der Dinge, als wenn die Tugend von Natur das Uebel, das Laster von Natur das Gut eines Geschöpfes wäre.[92]) „Die Vorsehung muss aus dem, was wir von Ordnung in den gegenwärtigen Dingen gewahr werden, bewiesen werden", sagt Shaftesbury: „Wir müssen kämpfen für diese Ordnung, besonders so weit die Tugend dabei betroffen wird. Man darf nicht bei Allem auf ein ‚Dereinst' verweisen. Denn ein zerrütteter Zustand, in dem alle gegenwärtige Vorsorge für die Dinge aufgegeben ist, das Laster nicht eingeschränkt, die Tugend hinten angesetzt wird, stellt ein wahres Chaos dar und bringt uns zu den geliebten Atomen, dem Zufall und der Verwirrung der Atheisten zurück. Was kann man daher für die Sache der Gottheit Schlimmeres thun, als wenn man die Unordnung vergrössert und, wie einige hitzige Leute es thun, das Missgeschick der Tugend in dem Maasse übertreibt, dass sie in Hinsicht auf diese Welt eine unglückliche Wahl wird.[93]) Die irren arg, welche die Menschen zum Gedanken an eine bessere Welt dadurch zu bringen meinen, dass sie dieselben von dieser so schlecht denken lassen. Denn wenn man auf diese Weise den Schwachgläubigen gegen die Tugend vordeclamirt, so wird man bewirken, dass sie um so weniger an eine Gottheit, aber um nichts mehr an ein künftiges Leben glauben. Auch kann man nicht aufrichtig meinen, dass, weil irgend ein Mensch die erhabenste Vorstellung von der Tugend und von dem Glücke hat, das sie gewährt, er darum zum Glauben an ein künftiges Leben jemals weniger geneigt sein sollte. Im Gegentheil wird man stets finden, dass, so wie die Freunde des Lasters immer am wenigsten von einem künftigen Dasein hören wollen, so die Freunde der Tugend am bereitwilligsten sind, eine Meinung anzunehmen,

---

[92]) II, 75. 292.

[93]) „Freilich giebt es Männer genug, welche jetzt die Religion so vertheidigen, als ob sie von ihren Feinden ausdrücklich bestochen wären, sie zu untergraben." (Lessing.)

welche jene so verherrlicht und deren Sache triumphiren lässt. So war bei den Alten das grosse Motiv, das so viele der Weisesten zu dem, ihnen nicht offenbarten, Glauben an diese Lehre bestimmte, rein die Liebe zur Tugend bei den Personen jener grossen Männer, den Gründern und Erhaltern der Staaten, den Gesetzgebern, Patrioten, Befreiern und Helden, deren Tugenden sie Leben und Unsterblichkeit wünschten. Und auch bis auf den heutigen Tag ist nichts fähig, diesen Glauben Guten und Tugendhaften gewinnender zu machen, als die Liebe der Freundschaft: welche den Wunsch in ihnen erweckt, nicht völlig durch den Tod getrennt zu werden, sondern auch dereinst sich ihrer seligen Vereinigung zu erfreuen. Wie ist es also möglich, dass ein Schriftsteller, bloss weil er die Tugend erhebt, für einen Feind des künftigen Lebens gehalten werden sollte! Wie kann unser Freund[94]) als falsch gegen die Religion verurtheilt werden, weil er ein Princip vertheidigt, von dem gerade der Begriff von Gott und Güte abhängt! Denn nur dieses sagt er, und dieses ist die Summe von Allem: dass, wenn man das künftige Leben auf die Trümmer der Tugend baut, die Religion überhaupt und die Sache der Gottheit verrathen wird; und dass, wenn man Lohn und Strafe zum vornehmsten Motiv zur Pflicht macht, die Christliche Religion im besondern umgestürzt und ihr grösstes Princip, das der Liebe, verworfen und preisgegeben wird."[95]) —

So ist nach unserm Philosophen die Welt ein einiges System, durchdrungen von Heiligem Göttlichem Walten, rechtmässiger Gegenstand unsres religiösen Enthusiasmus.

Thou, Nature, art my goddess; to thy law
My services are bound!

Dieses Bekenntniss des Shakespeare'schen Edmund[96]) theilt auch Shaftesbury. Denn dies sind seine eigenen Worte: „O herrliche Natur! voll höchster Schönheit und höchster Güte! Allliebend, Allliebenswürdig, Allgöttlich! Dein Antlitz so voll unendlicher Anmuth

---

[94]) Shaftesbury selbst.

[95]) II, 277—279.

[96]) *King Lear.* I, 2. Nach Schlegel:
„Natur, Du bist mein Gott; Deinem Gesetz
Ist all' mein Dienst geweiht."

und voller Würde! Aus Deiner Erforschung solche Weisheit, aus Deiner Betrachtung solche Wonne! Jedes einzige Deiner Werke eine reichere Scene, ein edleres Schauspiel, als Alles, was je des Menschen Kunst vollbracht! — O mächtige Natur! Weise Statthalterin der Vorsehung! bevollmächtigte Schöpferin! Oder Du, bevollmächtigende Gottheit! höchster Schöpfer! Dich rufe ich an und Dich allein bete ich an!“[97]) „O mächtiger Genius! Einzig belebende und begeisternde Kraft! Urheber und Gegenstand dieser Gedanken! Dein Einfluss durchströmt das Weltall: und im Innersten aller Dinge bist Du! Von Dir hängen die geheimsten Quellen ihrer Thätigkeit ab! Du bewegst sie mit unwiderstehlicher, unermüdeter Kraft, durch heilige und unverbrüchliche Gesetze, die zum Wohle jedes Systems geschaffen sind, so wie sie am besten zur Vollkommenheit, zum Leben und zur Kraft des Ganzen sich schicken. Das Princip des Lebens ist weithin ausgetheilt, in unendlich verschiednen Formen: überallhin gestreut, nirgends erloschen. Alles lebt; und in ewigem Wechsel lebt es wieder. Die vergänglichen Wesen geben die ihnen geliehenen Formen zurück und treten die Elemente ihrer Substanz neuen Ankömmlingen ab. In's Leben gerufen, sobald die Reihe an sie kommt, schauen sie das Licht, und schauend vergehn sie; damit auch Andre die herrliche Scene erblicken und eine grössere Anzahl immer des Vorrechts der Natur geniesse.“[98]) —

So glaubt denn der wahre Theist: „dass, was auch die Weltordnung hervorbringe, im Grunde gerecht und gut ist“. Auch im Unglück wird er an ihr nicht irre, sondern neigt sich voll Ergebung ihrem Wirken; ja vermag sich so weit mit ihr auszusöhnen, dass

---

[97]) II, 345.

[98]) II, 366 f. Vgl. Herder's freie, metrische Uebersetzung dieser Stellen im „Naturhymnus von Shaftesbury:“

„Allbelebender Geist! —
Unermüdet und stets unwiderstehbar regst
Du zum neuen Genuss Alles im Reich der Macht;
Unter heil'gen Gesetzen
Wechseln Leben und leben neu.

Froh gerufen zum Licht, schauen sie und vergehn
Fröhlich schauend, damit anderes auch den Strahl
Dieser Sonne geniesse,
Und am Leben sich Alles freu'!“

er sein eigenes herbes Loos lieb gewinnt, das die Gesetze seines höhern Vaterlandes ihm zuertheilt haben.[99]) — Und diese fromme Ergebung in den Weltlauf ist in der That die Summe aller Religion: *Quidquid ex universi constitutione patiendum est, magno nisu excipiatur animo — Deo parere, et quidquid evenit, bono animo excipere, nec de fato queri, casuum suorum benignus interpres* — so Seneca.[100]) Und der grosse Dichter sagt:[101]) „Dass der Mensch in's Unvermeidliche sich füge, darauf dringen alle Religionen." Und dies ist die Ansicht des grossen Religionslehrers unsers Jahrhunderts: „Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion. — Und das wäre freilich der Kern aller religiösen Gefühle: ein solches ganz sich Eins fühlen mit der Natur, und ganz eingewurzelt sein in sie, dass wir in allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, ja in dem Wechsel zwischen Leben und Tod selbst, der auch uns trifft, mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten."[102]) —

Herder trug sich viele Jahre lang mit der Absicht, eine vergleichende Darstellung der Systeme des „Spinoza, Shaftesbury, Leibniz" zu verfassen[103]) — leider aber ohne diesen glücklichen Plan zur Ausführung zu bringen. Es wäre sehr interessant gewesen, das Urtheil eines Mannes wie Herder zu vernehmen; und ich glaube, es wäre nicht stets zu Ungunsten Shaftesbury's ausgefallen. Denn auch ich zweifle zwar nicht, dass das System Spinoza's eine noch höhere philosophische Bedeutung hat, als das Shaftesbury'sche; aber dieses hat doch auch seine Vorzüge. Bei seiner imposanten Geschlossenheit und Ruhe fehlt dem Spinozischen System das Leben; und durch die Läugnung der objectiven Realität der Zwecke im Naturwalten wird die Moral an ihrer Basis mindestens gefährdet. In diesen beiden Puncten gerade unterscheidet sich Shaftesbury's System von jenem, mit dem es sonst Manches gemein hat, sehr wesentlich; und Shaftesbury's Theorie der Affecte darf sich der Spinozischen nicht unwürdig zur Seite stellen. — Und was unsern

---

[99]) II, 74.

[100]) *De vita beata.* XV, 3. 6.

[101]) Wilhelm Meister's Wanderjahre. III, 11.

[102]) Schleiermacher, Reden über die Religion. 5. Aufl. SS. 78. 85.

[103]) Vgl. Werke zur Philosophie und Geschichte. VIII. Bd. S. 106.

Leibniz anbetrifft, so hat schon mehr als Einer ihm mit Recht vorgeworfen, dass er sich in seiner Philosophie zu oft einen Eingriff in die Sphäre der Theologie erlaube — dass er „den Theologen in's Handwerk pfusche;" während wir bei Shaftesbury die „reinliche Sonderung" beider Gebiete gewissenhafter durchgeführt sehen.[104]) *Suum cuique*! — Schlosser sagt:[105]) „Man sieht, Shaftesbury behandelt vor Leibniz und ohne dessen Theorie zu kennen, die Lehre von einer besten Welt: nur ist es bei Leibniz der persönliche Gott, der die Einrichtung macht, dass Alles auf's Beste ist; hier ist die Einrichtung selbst die beste." Aber aus dieser Einrichtung, von der er ausgeht, schliesst eben Shaftesbury auf eine Gottheit. Er bleibt auch hier „Weltweiser": er philosophirt auf Grundlage der Natur der Dinge, nicht der Offenbarung — dieses aber thut Leibniz: und verdient er als Philosoph darum den Vorzug? Mit der Moralphilosophie Shaftesbury's endlich dürfte die Leibniz'sche wohl kaum rivalisiren. —

Heinrich Ritter bemerkt:[106]) „Wenn wir einen strengen Maassstab anlegen wollten, so würden wir freilich sagen müssen, dass die Beweise Shaftesbury's nur auf eine Weltseele, aber nicht auf einen[107]) Gott führten. Es fehlt nicht an Stellen, in welchen er beide unterscheidet, in welchen er die Natur und die belebende Kraft der Natur nur als die Statthalterin der Vorsehung, die bevollmächtigte Schöpferin, Gott als den bevollmächtigenden Schöpfer preist. Aber weil Shaftesbury sich scheut, in die Abgründe der Gottheit, welche unsre Gedanken verschlingen, hinabzusteigen, weil er an die Offenbarung Gottes in der Natur sich hält, gelangt er auch nicht dazu, das Verhältniss zwischen Gott und der allgemeinen Naturkraft genauer zu erörtern. — (Bei dieser höchsten Einheit) hat Shaftesbury ohne Zweifel eine Einheit der Natur im Sinne, und seine Gedanken streifen nahe daran an, sie mit der Einheit Gottes zu verwechseln. Dass sein oberstes Princip als ein geistiges Princip gedacht werden müsse, scheint ihm schon zu genügen. — Selbst sein Begriff Gottes ist von dieser Vorliebe für das Natürliche nicht frei;

---

[104]) Vgl. oben S. 171.

[105]) Archiv für Geschichte und Litteratur. II. Bd. S. 36.

[106]) a. a. O. SS. 565. 583. 586 f.

[107]) sc. supra- und extramundanen.

er ähnelt in vielen Puncten dem Begriffe Spinoza's von der naturirenden Natur, indem er eben so wie dieser den Gedanken der höchsten Einheit nur in der Schwebe hält zwischen der Welteinheit und ihrem Grunde. Wir übersehen hierüber nicht die wesentliche Verschiedenheit zwischen den Lehren beider Philosophen über diesen Punct. Die Gedanken Shaftesbury's springen nicht wie die Lehre Spinoza's sogleich zum Unbedingten auf, sondern halten die Verschiedenheit der Dinge fest; Shaftesbury stellt, von der Einheit des Ich ausgehend, überall das Geistige dem Körperlichen voran und zieht daher auch das Leben und die Entwicklung der Dinge in keinen Zweifel; aber weil er mehr als Spinoza das Geistige erhebt, daraus wird man nicht schliessen dürfen, dass er auch das Natürliche weniger beachte, denn in seiner Betrachtung des Geistigen hat er eben die Natur im Geiste vorherrschend im Auge."

In der That ist unserm Philosophen der Begriff einer Weltseele ein sehr geläufiger; und man wird in seinen Schriften vielleicht mehr Stellen finden, die sich auf Pantheismus, als solche, die sich auf Theismus deuten lassen, wie man diesen Begriff jetzt fasst. Charakteristisch ist es, dass Shaftesbury bei seiner Kennzeichnung der verschiedenen Religionstypen (im zweiten Abschnitte seiner „Untersuchung über Tugend und Verdienst") des Pantheismus gar nicht besonders erwähnt, sondern ihn offenbar mit zum „Theismus" rechnet. — Aber gesetzt nun, Shaftesbury sei wirklich Pantheist gewesen — ist denn dies in den Augen des Philosophen ein so grosser Vorwurf? In den Augen von Heinrich Ritter's grossem Meister gewiss nicht. Denn nicht nur in den „Reden" ist es, wo er seine Ansicht dahin ausspricht: „Die gewöhnliche Vorstellung von Gott als einem einzelnen Wesen ausser der Welt und hinter der Welt ist nicht das Eins und Alles für die Religion, sondern nur eine selten ganz reine, immer aber unzureichende Art sie auszusprechen." Ueben wir daher gegen den Pantheismus den Grundsatz aus, den Shaftesbury so warm vertheidigt hat, den Grundsatz der Toleranz: wenn wir jene Ueberzeugung auch nicht theilen. — „Von dem, was Eins ist, sprechen die Weisen auf mancherlei Weise — sie nennen es Agni, Yama, Mâtarispan." So sagten vor vier Jahrtausenden die Dichter der vedischen Hymnen.

FEB 11 1958

Philos
S525
.Ygiz

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper,
3d Earl of
649196
Gizycki, Georg von
Die Philosophie Shaftesbury's.

DATE | NAME OF BORROWER

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED